John Hospers

Introducción al análisis filosófico, 2

Versión española de
Julio César Armero San José

Revisión de
Néstor Míguez

Alianza
Editorial

Título original:
An Introduction to Philosophical Analysis
(Publicado en inglés por Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J.
Original English Language edition published by Prentice-Hall, Inc.
Englewood Cliffs, New Jersey, U.S.A.)

Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45
ISBN: 84-206-2986-3 (O. C.)
ISBN: 84-206-2168-4 (T. II)
Depósito legal: M. 24.741-1976
Imprime Closas-Orcoyen, S. L. Martínez Paje, 5. Madrid-29
Printed in Spain

INDICE

Capítulo 6

ALGUNOS PROBLEMAS METAFISICOS

Los problemas de la metafísica y la epistemología están inexplicablemente entrelazados. Ciertamente, la distinción no siempre es fácil de trazar. Los problemas metafísicos tienen que ver con *lo que es*, mientras que los problemas epistemológicos tienen que ver con *nuestro conocimiento de lo que es*; pero en el tratamiento de lo uno, lo otro está pronto a entrar. Nuestro examen en el capítulo precedente de la cuestión «¿tiene una causa todo lo que sucede?», parece al principio enteramente una cuestión de lo que es, sobre si la realidad es o no de cierta manera; no obstante, hemos visto cómo esta cuestión se halla complicada con cuestiones de conocimiento, tales como si el Principio Causal es una proposición sintética *a priori* o un principio director de la investigación científica. Al tratar la causalidad, pasamos constantemente de temas metafísicos a epistemológicos y viceversa. Examinaremos unos cuantos problemas más sobre «lo que es» en este capítulo, pero estos estarán interconectados también con problemas epistemológicos: por ejemplo, al examinar la relación entre cuerpo y mente, nos enfrentaremos con cuestiones epistemológicas, por ejemplo, «¿cómo sabemos que las demás personas tienen mente?», y «¿cómo sabemos que estamos viendo el mismo color?».

No todos los problemas sobre «lo que es» son problemas metafísicos. «¿Cuántos libros hay en mis entanterías?» es una cuestión sobre lo que es, pero no sería llamada cuestión metafísica. Hay muchas razones para esto, pero la principal, sin duda, es que la

cuestión no es suficientemente *general*: qué momento del día es, cuántas personas están invitadas para la reunión de esta noche, y otras innumerables preguntas sobre lo que es son estrictamente cuestienes «locales» sin ningún interés metafísico. La ciencia, es cierto, trata de cuestiones muy generales: intenta descubrir leyes e idear teorías para explicar los fenómenos; pero puesto que pertenecen tan claramente al dominio empírico, son, a pesar de su generalidad, consideradas cuestiones científicas y no metafísicas. Muchas personas han aducido que tales cuestiones generales son científicas, y que, cuando todas las cuestiones científicas hayan sido respondidas, no queda ninguna, no hay nada de que pueda discutir la metafísica. Incluso temas altamente generales como la relación entre materia y energía son, parece, cuestiones científicas. ¿De qué, entonces, trata la metafísica? «De la naturaleza fundamental de la realidad» es la contestación común. Pero si la materia y la energía y sus diversas manifestaciones no son rasgos fundamentales de la realidad, ¿qué lo es?

Esta distinción suele trazarse como sigue: Aquellos problemas sobre «lo que es» que podrían, al menos en principio, ser resueltos por medios empíricos sólo son científicos, y aquellos que pueden ser resueltos por medios matemáticos sólo son matemáticos; el resto son metafísicos. Si la luz consiste en ondas o partículas, si la materia y la energía son intertransformables, si la teoría de la «gran explosión» o la del «estado estacionario» sobre el origen de los sistemas galácticos es la aceptable son todas cuestiones científicas, que se deben resolver por medio de los elementos de juicio empíricos, siempre y cuando se disponga de ellos. Pero hay otros problemas que parecen resistir tales intentos de resolución. En qué clases o categorías, por ejemplo, ha de ser dividida la realidad —temporal frente a no temporal, material frente a no material, mental frente a no mental— es una cuestión cedida a la metafísica. Es incluso más amplia que la ciencia empírica, que normalmente trata sólo de lo físico. Discutiremos unos pocos de estos temas en este capítulo. El problema de la substancia y los universales, que consideraremos brevemente en la sección primera, son ambos problemas metafísicos tradicionales que datan de los tiempos de la antigua Grecia, y ninguno de estos problemas parece soluble por medios empíricos. Las categorías de materia inorgánica y de vida nos ocuparán en la sección segunda, y las de materia y mente nos ocuparán con gran detalle en la sección tercera.

«Pero si estos problemas no pueden ser resueltos empíricamente, ¿no son verbales?». En el capítulo 1, distinguíamos los problemas verbales de los fácticos. Si los problemas metafísicos no son fác-

ticos, ¿no serán verbales? Hay quien dice que este es el caso; el lector quedará en libertad de decidirlo por sí mismo después de que haya considerado las cuestiones suscitadas en este capítulo. Pero no se debe suponer que la denotación de «cuestiones fácticas» sea la misma que la de «cuestiones empíricas». Los metafísicos insistirán en que se ocupan de cuestiones fácticas, pero dividirían las cuestiones fácticas en dos clases, empíricas y no empíricas. Los problemas metafísicos pertenecerían a la última. Serían entonces cuestiones de hecho, pero hechos que no pueden ser establecidos por medios empíricos habituales, sino sólo a través del ejercicio sistemático del entendimiento.

18. Substancia y universales

El problema de la substancia. El mundo contiene muchas cosas, o substancias. Estas substancias son de muchas clases diferentes —madera, yeso, granito, etc.— pero los constituyentes de estas diversas clases son relativamente pequeños en número: son conocidas aproximadamente un centenar de substancias últimas (elementos) a partir de las cuales están compuestas las demás según diversas mezclas y combinaciones. Estas substancias sufren *cambios,* en forma de eventos que suceden durante su historia. El cambio sólo puede ocurrir a las cosas (substancias) que soportan los cambios: *las cosas* cambian —tienen ahora una característica, ahora otra— pero los eventos simplemente se suceden unos a otros. La hoja verde cambia y se convierte en roja, pero un suceso tal como un trueno es seguido del silencio, o por otro trueno. El cambio presupone una cosa persistente a la que le ocurre el cambio. (Aunque esto puede sonar a observación empírica, es una definición parcial implícita de la palabra «cambio», que nos dice a qué tipo de entidad es aplicable la palabra «cambio».)

Cada substancia tiene muchas propiedades o características diferentes. El oro tiene cierto color, punto de fusión, maleabilidad, peso por unidad de volumen, y así sucesivamente. En el capítulo 1 (página 99) preguntábamos cuántas de estas cualidades podríamos quitar sin que la cosa en cuestión dejase de ser oro. Esta, desde luego, es una cuestión verbal, una pregunta por las características definitorias del oro. Vimos después que, incluso en el caso de una palabra relativamente precisa como «oro», la respuesta no es del todo clara, porque no hay un conjunto claro de características definitorias: más bien la palabra está sujeta al rasgo del quórum (págs. 97-99). Pero no obstante lo numerosos que sean los rasgos que contribuyen

al quórum, y no obstante cuántos de estos rasgos haya de tener una cosa para ser llamada oro, está por completo claro que si se quitasen *todos* los rasgos del quórum, la cosa en cuestión dejaría de ser oro, y ya no podríamos seguir usando la palabra «oro» para aplicarla a ella.

En todo esto, sin embargo, nunca dudábamos de que si quitábamos una o más características definitorias, nos quedaría *una substancia u otra.* Si dejase de ser amarilla, seguiría siendo algo, continuemos usando la palabra «oro» o no para referirnos a ella. Pero preguntémonos ahora: supongamos que quitamos *todas* las propiedades, no sólo la combinación de propiedades peculiares del oro, sino *todas* ellas, incluidas la extensión, masa y forma. ¿No nos quedaríamos sin *nada en absoluto*? Estaríamos inclinados a decir que, no sólo dejaría de ser oro, sino que no sería nada: no quedarían propiedades, y no habría un «algo» que tuviese las propiedades.

Pero, ¿es esto verdad? Seguramente, estamos tentados de decir que el oro es una cosa, y sus propiedades son otra. «El oro no es lo mismo que las propiedades del oro. ¿No tiene que existir el oro para que existan las propiedades del oro? ¿No es la substancia anterior (lógicamente, no cronológicamente) a sus propiedades?»

«Desde luego, admito —se podría responder— que el oro existe. Pero el oro no es más que el total de sus propiedades. Las substancias son simplemente la suma de sus propiedades.»

«¡*Sus* propiedades! ¿No resuelve esto por completo la cuestión? Hay, entonces, un «algo» que tiene las propiedades.»

«Desde luego que lo hay, pero ¿cuál es el "algo" implícito aquí? El "algo", el oro, es simplemente el nombre que damos al grupo de propiedades que coexisten en este lugar y en este momento. La palabra «oro» es simplemente el nombre que damos a la colección de propiedades coexistentes: esa colección *es* el oro.»

«No. No puede haber propiedades a menos que primero haya una cosa, o substancia, que las tenga. Debe haber una substancia a la que pertenezcan o sean inherentes las propiedades. Las cosas son anteriores lógicamente a sus propiedades; si no hay cosas entonces no hay propiedades.»

«Al contrario; si no hay propiedades, entonces no hay cosas. Las cosas son simplemente una combinación de propiedades. ¿Puede mostrarme usted una cosa sin propiedades?»

«Claro que no puedo: toda cosa o substancia tiene unas propiedades u otras. Pero eso no demuestra que las cosas no sean distintas de sus propiedades. Yo no puedo mostrarle una forma sin tamaño, pero eso no significa que la forma sea lo mismo que el tamaño o el color lo mismo que la forma. Son distinguibles, pero

no separables. Así sucede con las substancias y las propiedades. No puede haber propiedades a menos que haya cosas o substancias *de* las que sean propiedades.»

«No: si no hubiera propiedades no habría cosas. La idea de una cosa sin propiedades es autocontradictoria, dado que la cosa no es más que la suma de sus propiedades. Si usted cree que la cosa es más que la suma de sus propiedades, sea tan amable de decirme qué más es. Además de ser amarillo, maleable, etc., ¿qué es el oro? No importa qué me señale, simplemente será otra propiedad. Además de mostrarme que es amarillo, maleable, etc., ¿podría *también* mostrarme el oro al cuál pertenecen estas propiedades? Desde luego que no puede. Sin duda tiene usted en mente la imagen de algo así como un alfiletero, del cual puede quitar un alfiler tras otro hasta que no quede ninguno y seguir teniendo el alfiletero vacío. Pero no se confunda por este pensamiento gráfico cuando haya quitado todas las propiedades, no le quedará ninguna substancia, no tendrá *nada*, ni siquiera un alfiletero vacío.»

«No le concedo la menor importancia a imágenes tales como la del alfiletero. Me percato de que esto no es más que una imaginería accesoria que nada nos dice sobre la cuestión. Simplemente estoy señalando lo que considero un hecho metafísico: que las substancias han de existir para que haya propiedades. Las propiedades no flotan desarraigadas. La nieve es blanca, pero es la *nieve* lo que es blanco, no existe la blancura por sí misma. Puesto que la blancura es una propiedad, siempre pertenece a algo. Este es un hecho de la realidad: las propiedades presuponen substancias de las cuales son propiedades. Hay substancias y hay propiedades de substancias; y ahora que he desarrollado este último término, verá lo absurdo que es pretender que pueda haber propiedades de substancias pero no substancias.»

«Pienso que le confunde la división gramatical de nuestro lenguaje entre nombres y adjetivos. Los adjetivos designan normalmente propiedades y los nombres substancias. Pero las substancias son, tras un análisis, solamente manojos de propiedades. Permítame aclararlo:

> Sucede que no podemos, en nuestro lenguaje, referirnos a las propiedades sensibles de una cosa sin introducir una palabra o locución que parezca nombrar a la cosa misma como opuesta a todo lo que sobre ella se pueda decir. Y, como resultado de esto, aquellos que se hallan contaminados por la superstición primitiva de que a cada nombre ha de corresponder una entidad real simple suponen que es necesario distinguir lógicamente entre la cosa misma y cualquiera de, o todas, sus propiedades sensibles. Pero del hecho de que empleemos una palabra simple para referirnos a una cosa y hagamos de tal palabra el sujeto gramatical de las oraciones en las cuales nos referimos a las apariencias sensibles de la cosa, no se sigue de ninguna forma que la cosa misma sea una «entidad simple», o que no pueda ser definida en términos de sus apariencias.

Es cierto que al hablar de «sus» apariencias parece que distinguimos la cosa de las apariencias, pero eso es un simple accidente del uso lingüístico. El análisis lógico muestra que lo que hace a estas «apariencias» «apariencias de» la misma cosa no es su relación con una entidad fuera de ellas mismas, sino su relación entre sí» [1].

«No puedo estar de acuerdo. Una cosa es más que un manojo de cualidades; debe haber algo que mantenga unido el manojo para hacerlo una misma cosa; y ello es la substancia. Hay substancia. y luego hay cualidades, y qué cualidades haya determina qué clase de substancia sea.»

«¿Quiére usted decir que hay algo —una pura substancia sin cualidades— que existe en ausencia de cualidades, y que, cuando se añaden cualidades, podemos decir que es esta clase de substancia (oro) en lugar de otras (plata, bronce)? ¡Absurdo! Hay una substancia, desde luego, pero yo sostengo que la substancia no es nada que esté más allá del complejo de cualidades. Una substancia (substrato) incognoscible, existente aparte de cualquier cualidad —esperando, por así decir, a tomar las cualidades— es un mito filosófico. Sólo hay cualidades coexistentes. Cuando coexisten ciertas cualidades llamamos a la combinación oro, cuando coexisten otras cualidades la llamamos plata, y así sucesivamente. Eso es todo.»

«Usted está equivocado. Una substancia no puede ser meramente un grupo de cualidades. Suponga que tenemos dos esferas idénticas de oro: el mismo tamaño, el mismo peso, el mismo color, y así sucesivamente. Ahora, ¿qué distingue este trozo de oro de ese trozo de oro? Tienen las mismas cualidades, así que no pueden distinguirse uno de otro sobre la base de sus cualidades. Sólo las puede distinguir su situación espacial; aquí está uno (señalando), y allí el otro. Estos no son dos grupos de cualidades, como usted sostendría; son dos cosas o substancias que poseen la misma combinación de cualidades. La materia es el principio de individuación. Es la substancia, no las cualidades, lo que distingue una cosa de otra cosa.»

Puesto que esta cuestión no se nos presenta en la vida diaria, es susceptible de provocar en el lector que la conoce por vez primera una sensación de retorcimiento y artificialidad. «¿Qué más da?» se podría decir. «Que discutan los metafísicos. El oro seguirá teniendo la misma apariencia y las mismas propiedades que antes tenía, no importa que decidamos que es un complejo de propiedades o que las propiedades presuponen una substancia. Todo es cuestión de cómo nos expresemos, de qué lenguaje prefiramos usar. El tema entero es

[1] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, pp. 32-33.

verbal.» Pero no seamos dogmáticos prematuramente en esto. Esta conclusión puede ser acertada; pero, por otro lado, no se sigue que, porque el problema no sea soluble empíricamente, sea nada más que un problema verbal referente a cómo clasificar nuestras experiencias. De acuerdo con algunos metafísicos, en todo caso, el problema es fáctico, y versar acerca de cuáles son las últimas categorías de que está compuesta la realidad, siendo tarea del metafísico «seccionar la realidad por sus junturas».

Sin emplear más tiempo en éste, volvamos a otro tema relacionado con él, también metafísico, insoluble por medios empíricos, pero que es campo de controversia más considerable, y del cual dependen más cosas del razonamiento filosófico: el problema de los universales.

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

El problema de los universales es muy complejo, y muchos filósofos creen que es el problema central de la metafísica. Puesto que la palabra «universal» no es usada ordinariamente en nuestro lenguaje como un nombre, es difícil dar brevemente una idea de cuál es el problema. Puede ser abordado de diversas maneras.

1. He aquí cierto número de cosas azules: esta camisa, esa silla, el océano, el cielo. Son diferentes en muchos aspectos, pero todos son iguales en ser azules. Todos ellos tienen una característica común: la azulez. Ahora bien, las cosas azules son *particulares* (cosas individuales del mundo, en el espacio y en el tiempo), pero la propiedad de la azulez, que todas ellas comparten, es un universal. Las cosas particulares o los particulares son azules, la azulez no. Los particulares (la camisa, el océano) se dan en el tiempo, la azulez no. Los particulares existen en el espacio, la azulez no. Las cosas azules son todas ellas ejemplos de la propiedad de la azulez. Un universal es algo que puede tener ejemplos.

2. Los diferentes particulares comparten una propiedad, la azulez. Ahora bien, si tienen una propiedad común, debe haber tal propiedad común; la propiedad debe existir, y no sólo los particulares que son ejemplos de la propiedad. Así, pues, tenemos dos tipos de entidades en el mundo: los particulares que poseen las propiedades, y las propiedades que tienen las cosas. No se puede prescindir de las cosas particulares, pues debe haber algo a lo que pertenecen las propiedades; pero tampoco de las propiedades, pues debe haber algo que tengan los particulares; expresándolo de modo

poco gramatical, se podría preguntar: ¿cómo podría ser una cosa azul si no existiese la azulez para que lo sea?

3. Los nombres propios se refieren a cosas particulares: «George Washington» a un hombre particular; «Washington, D. C.» a una ciudad particular; «Pacífico» a un océano particular. Pero, ¿a qué se refieren las palabras generales como «azul», «perro», «hombre», «correr»? No son nombres de cosas particulares; pero entonces deben ser nombres de propiedades generales: la propiedad de ser azul, de ser perro (esto es, de tener las características definitorias de los perros), y así sucesivamente. Pero si las palabras generales son nombres de propiedades, estas propiedades deben existir lo mismo que las cosas que las tienen. Estas propiedades generales son universales.

La teoría de los universales de Platón. El problema de los universales fue introducido en la filosofía por Platón, y en todos sus escritos es patente su preocupación por él. Intentaremos primero ver cómo se le presentó el problema, y luego pasaremos a las críticas y a otros puntos de vista. El punto de vista platónico a menudo es llamado «realismo» (es uno de los muchos sentidos de esta palabra sobrecargada de ellos), porque Platón sostenía que los universales existían realmente en algún sentido. La realidad consta de particulares —sillas particulares, ejemplos particulares de azul— y también de universales, que ejemplifican los particulares. Existe este tono de azul y ese tono de azul, pero existe también el universal, la azulez, del cual estos tonos particulares son ejemplos. Existe este gato y ese gato, pero también existe el universal «ser un gato» o «gateidad», que ejemplifican los gatos particulares. A menudo no hay ninguna palabra para el universal que suene natural o idiomática, por lo que con frecuencia se añaden los sufijos «-ez», «-idad», «-ura»: así humanidad, gateidad, azulez, derechura. («Lo gatuno» es más idiomático que «gateidad», y lo gatuno es también un universal, pero no el mismo: lo gatuno es una propiedad que pueden poseer muchos seres no humanos, mientras que la gateidad es simplemente el complejo conjunto de propiedades definitorias de los gatos.)

La principal preocupación de Platón en lo referente a los universales se hallaba en el contexto de 1) las propiedades morales y 2) las entidades matemáticas. La virtud perfecta, la bondad perfecta, la justicia perfecta no existen en este mundo; esto es, ninguna situación particular ejemplifica perfectamente estas cualidades. Ni hay en el mundo ninguna cosa tal como una línea recta o un círculo perfecto. No obstante, tenemos una idea de la bondad perfecta y de la rectitud y la circularidad perfectas (algunos lo discutirían en el caso de las cualidades morales). Cuando decimos que este dibujo no es un círculo perfecto, hemos de tener una idea de lo que debe ser un círculo

perfecto, pues si no supiésemos qué es un círculo perfecto, no podríamos saber que esta figura sólo es una aproximación. La conclusión que Platón derivó de esto fue que, en algún lugar, de algún modo, debe existir la circularidad perfecta, de la cual esta figura particular no es sino un ejemplo imperfecto e inadecuado. (Platón también pensaba, con respecto al origen de estos conceptos, que los recordamos de una existencia previa, anterior a nuestro nacimiento en este mundo, en la cual los percibimos directamente; pero esta parte de la teoría de Platón hoy día parece tan extravagante que no la consideraremos aquí.) Platón creía que existe una ejemplificación inadecuada o imperfecta de los universales por los particulares, y por ello, se ocupó primariamente de los universales que no están ejemplificados por particulares que experimentemos.

Pero, ¿cuál es la relación, de acuerdo con Platón, entre universales y particulares? Son de naturaleza tan diferente que sería difícil ver cómo podría haber una relación entre ellos. Los particulares existen en el espacio y en el tiempo —esta chaqueta azul, ese diagrama que hay en la pizarra, aquel hombre justo— pero los universales no: los universales no están en el espacio ni en el tiempo. Incluso si no hay ningún ejemplo de círculo perfecto en ninguna parte, la circularidad perfecta existe, pero sólo en el reino de los universales, atemporal e inmutable. En el mundo hay muchas cosas azules, pero la azulez no existe en este mundo; pertenece al reino de los universales, que los particulares sólo hasta un grado u otro ejemplifican. Pero esto no nos dice de qué forma exactamente están relacionados los particulares y los universales. Acerca de este problema, Platón no tiene en todas sus obras un punto de vista coherente único, pero sostuvo dos tesis principales.

1. *Arquetipo.* Según el punto de vista que predomina en todos los primeros diálogos de Platón, la relación es como la de un original con una copia o imitación, o como la de un modelo con la cosa dibujada o copiada a partir del modelo. Los caballos de este mundo son todos imperfectos, pero en algún sitio de la realidad existe el Caballo Perfecto, del cual todos los caballos del mundo son copias imperfectas. También en algún sitio está el Círculo Perfecto, la Bondad Perfecta, y así sucesivamente. Un dibujo de una cama es una imitación de una cama física real; pero la cama física a su vez es una imitación o copia de la Cama Perfecta. Y así en numerosos ejemplos esparcidos a lo largo de los diálogos.

Pero por atractivo que pueda ser apelar a este concepto de dos mundos —el mundo de las imitaciones frente al mundo de las entidades perfectas—, no será aceptable como teoría de los universales. Pues un modelo o arquetipo, si existe, sigue siendo un particular, un

particular perfecto, quizá, pero un particular existente en el espacio y en el tiempo. La relación de una copia con la cosa de la que es copia sigue siendo una relación entre un particular y otro particular. El grado de correspondencia entre los dos puede no ser perfecto, y por esta razón podemos hablar de imitación inadecuada de un modelo o arquetipo; pero, ¿cómo podría ser adecuada o inadecuada, perfecta o imperfecta, la ejemplificación de un universal por un particular? Este tono de color es un ejemplo de la azulez o no. La relación de la copia con el modelo no es de ilustración o ejemplificación. Muchas personas han encontrado poética y ennoblecedora la concepción de los dos mundos de Platón, y la creencia en que hay un mundo mejor más allá de este mundo del espacio y el tiempo ha inspirado a mucha gente; pero sean cuales fueren los méritos del mundo perfecto frente al imperfecto, no es una teoría de los universales, pues los particulares perfectos siguen siendo particulares. Como teoría de los universales, el concepto de imitación es meramente una metáfora.

2. *Participación.* En conexión con esto Platón también usaba otra metáfora, la de la participación: El particular «participa en» el universal. Pero aquí la palabra «participación» es violentada hasta hacerla irreconocible. ¿Participan los particulares en los universales como las personas participan en una comida? Si hay demasiadas personas a la mesa, no hay suficiente comida para todas. ¿Existe el peligro de que si hay demasiadas cosas azules particulares, no haya suficiente para dar abasto? ¿Se enrarecerá la azulez si hay demasiadas cosas azules participando en ella? Platón usaba el ejemplo de diferentes personas cubiertas por (y así participando en) la misma vela; pero con toda seguridad es cierto que la vela puede no ser suficientemente grande para cubrir a todas las personas que busquen refugio en ella.

Y de nuevo, como teoría de los universales no será aceptable. En todo uso de «participar», en estos contextos ordinarios, la cosa de la que se participa es tan particular como las cosas que realizan la participación. La vela es tan particular, si bien un particular grande, como lo son las personas que se meten bajo ella. Platón, desde luego, usaba estos ejemplos sólo como analogías, no como exposiciones exactas de la relación entre particulares y universales. Pero en cualquier analogía debe haber algún punto de comparación, aunque la analogía, o base de comparación, no necesita ser completa; y parece que tanto en el caso de los modelos frente a la copia como en el de la participación frente a la cosa participada, la analogía se disipa al momento, pues todos estos son casos de relación de unos particulares con otros particulares.

Es posible que Platón estuviese interesado en hacer dos cosas a la vez: edificar una teoría de los dos mundos y también una teoría de los universales; pero cualquiera que fuese su intención, su idea era inadecuada, en la medida en que se tome como teoría de los universales. La relación no puede ser literalmente igual, ni siquiera similar, a ninguna de las situaciones que presenta Platón. Una formulación más exacta de la relación, que Platón insinuó pero nunca enunció completamente, sería: la relación entre universales y particulares es distinta de cualquier otra relación. Es la relación de *ejemplificación* por casos, que es diferente de cualquier otra relación existente (de aquí que no se puedan hallar analogías como ilustración). Un azul particular ejemplifica la azulez, este triángulo ejemplifica la triangularidad, y así sucesivamente. La relación entre la cosa y la propiedad es siempre la de ejemplificación.

Sin embargo, Platón se dio cuenta de una dificultad y la consideró: Este triángulo ejemplifica la triangularidad, el cielo azul es un ejemplo. ¿Ejemplifica análogamente este objeto grande la grandeza? ¿Ejemplifica A, que está al norte de B, la norticidad? Pero esto no puede ser: los objetos no son, sin más, grandes o pequeños, son grandes o pequeños en relación a otros. Si hubiese sólo una cosa en el universo, por ejemplo, un elefante, no sería grande ni pequeño, pues «grande» y «pequeño» son términos *relacionales*; las cosas no son grandes o pequeñas por sí mismas, sino solamente en relación a otras: un elefante es grande en relación a un ratón pero pequeño en relación a una casa. El particular no tiene la propiedad por sí mismo (o *simpliciter*), sino sólo en relación a otras cosas; en otras palabras, la grandeza no es una propiedad simple, sino una relación, o, si lo preferimos, una propiedad relacional. Más obvio todavía, estar al norte es una relación, y muchas cosas pueden ejemplificar esta relación: la relación de Edimburgo con Londres es un ejemplo de ella, la relación de Montreal con Nueva York otra, y así sucesivamente. Podríamos expresar esto diciendo que hay tres tipos de entidades en la realidad: particulares, universales y relaciones. Pero sería menos engañoso decir que sólo hay dos, particulares y universales, pero que los universales se pueden dividir en 1) propiedades (cuadrangularidad, azulez, etc.), y 2) relaciones (estar encima, estar al norte de, ser más educado que, estar atento a, etc.). Ambas, propiedades y relaciones, tienen ejemplos, y así, ambas son universales.

Es importante en este punto darse cuenta de que las relaciones no pueden ser relegadas a lo mental. No podemos decir que, mientras las cosas estan «ahí fuera», en la realidad, las relaciones entre las cosas no son sino aportadas por la mente. Platón se daba per-

fecta cuenta de esto. Aquí está Atenas y ahí está Esparta, y las relaciones entre ambas (que Atenas esté al norte de Esparta, que Atenas sea mayor que Esparta) son tan objetivas, tan «ahí fuera», como las ciudades mismas. Los universales, decía Platón, son tan existentes objetivamente como las cosas que los ejemplifican. Tampoco valdrá decir, como decían algunos seguidores posteriores de Platón, tales como los neoplatónicos, que los universales no son sino pensamientos que hay en la mente. Pues los pensamientos que hay en la mente son también particulares. Si pienso en Atenas, ese pensamiento es un pensamiento particular, no un particular físico, sino mental (de lo que tendremos mucho que decir más avanzado este capítulo), y si usted también piensa en Atenas, su pensamiento es otro particular. Los pensamientos, los sueños, las alucinaciones y otros fenómenos mentales son tan particulares como los objetos físicos acerca de los cuales versan estos pensamientos. Platón tenía particular aversión al punto de vista según el cual las entidades matemáticas sólo existen en la mente. Cuando alguien descubre un teorema, se trata de un descubrimiento, no de una invención. Y es un descubrimiento de algo; algo tan real (aunque no perteneciente a la misma categoría de la realidad) como el Peñón de Gibraltar. El teorema es una cosa, y el pensamiento que uno tenga de él, otra; el pensamiento que de él tenga otra persona, otra. Los pensamientos son eventos particulares, nunca universales. Incluso los pensamientos que hay en la mente de Dios (que algunos filósofos cristianos han identificado con los universales) son particulares que se dan en una mente particular, aunque sea una mente superior; no son universales Identificar los particulares con los universales parece ser el ejemplo supremo de confusión de categorías.

Los universales no han de ser identificados, ni siquiera por analogía, con ninguna cosa que sea un particular, pues hacerlo sería hacer que dejasen de ser universales. La relación de los universales con los particulares, en efecto, no es como ninguna otra relación. Es también muy fácil, sin embargo, confundirla con otra relación del todo diferente, la del *género* con la *especie*. El escarlata es una especie del género rojo, y el rojo una especie del género color. Un rectángulo es una especie de cuadrilátero, y un cuadrilátero una especie de figura plana. (Estrictamente hablando, la propiedad de la rectangularidad es una especie de la cuadrangularidad, y así sucesivamente.) Pero la relación del género con la especie es la relación de un universal con otro dentro de la jerarquía de los universales. Un universal más amplio o más inclusivo (color) incluye a un universal más reducido, menos inclusivo (azulez), pero la azulez es, igualmente, un universal: la azulez es una propiedad y no ha

de ser identificada con la cosa azul que tiene la propiedad. Incluso si distinguiéramos un millón de tonos de azul, éstos no serían particulares (aunque los llamemos, induciendo a confusión «tonos particulares del azul»); el azul 68.495 sigue siendo una propiedad que las diferentes cosas particulares pueden tener en común, aunque realmente no la tengan. Una cosa (particular) seguiría teniendo la propiedad de ser precisamente de ese tono de azul; el tono, al ser una propiedad, seguiría siendo un universal, siempre distinto de la cosa particular que ejemplifica esta propiedad. De modo similar, no podemos pasar de cosa material a cosa viviente, a mamífero, a perro, a collie y a Lassie; cada paso excepto el último es aceptable: cada uno es un universal (por ejemplo la «coquiedad») que cae bajo un universal más inclusivo («perrez»); pero ser un collie (tener las propiedades de los collies) sigue siendo una propiedad; sin embargo, «Lassie» no es el nombre de una propiedad sino de un perro particular. Ser un collie, ser un perro, ser un animal, etc., son propiedades de esta criatura; Lassie no es una propiedad de esta criatura particular, sino que *es* esta criatura particular.

De acuerdo con Platón, por tanto, hay universales, y tienen una existencia distinta de la existencia de los particulares. Ciertamente, existirían incluso si no hubiese particulares que los ejemplificasen. No tenemos que entender por ello, sin embargo, como parece haber hecho Platón en sus primeros diálogos, que seguiría habiendo un círculo perfecto en alguna parte aunque no hubiese círculos perfectos en el mundo; pues, como hemos visto, aun si hubiese tal círculo perfecto, seguiría siendo un particular, y seguiríamos necesitando el universal, la circularidad, que él ejemplifica. El círculo perfecto seguiría sin *ser* la circularidad; sería un ejemplo de la circularidad. Pero Platón, sin duda, estaba en lo cierto al creer que podemos concebir y entender los significados de las palabras que nombran propiedades aunque nada en el mundo ejemplifique esas propiedades. Podemos entender qué significa «kiliágono» (polígono de un millón de lados) aunque no haya en ninguna parte polígonos de un millón de lados. Podemos entender lo que significa «unicornio» (tener las propiedades de los caballos, y además tener un cuerno en medio de la frente) aunque no haya unicornios; y lo mismo con el concepto de cualquier otra criatura mítica (centauros, duendes, gnomos, trasgos, etc.). De todas estas combinaciones de propiedades no vemos ejemplificaciones en el mundo, pero podemos, sin embargo, tener un concepto de ellas. Todos estos universales existen, diría Platón, esperando (por así decir) a ser ejemplificados, pero son tan reales en el ámbito de los universales aunque no haya particulares que los ejemplifiquen.

¿Cómo podemos tener un concepto de ellos si nunca hemos visto particulares que los ejemplifiquen? Platón concibió una doctrina de la preexistencia para responder esta cuestión, pero no tenemos por qué ir tan lejos: haya o no preexistencia, no hay dificultad (como vimos en las págs. 137-38) en ser capaz de combinar ideas simples para formar complejas de nuestra propia cosecha. Pero, ¿qué pasa con las ideas aparentemente simples, como la rectitud? Nunca hemos visto una línea absolutamente recta, y no obstante sabemos qué sería una línea recta. Pero ni siquiera este ejemplo requiere una doctrina de la preexistencia: obtenemos una idea de la rectitud de las cosas que vemos o tocamos. Indudablemente, la línea que trazamos con lápiz y regla no es realmente recta; pero parece recta, y nuestra idea de rectitud se deriva de tales percepciones. La misma línea (o, mejor, señal sobre el papel que representa una línea) puede parecer dentada vista con un microscopio, pero verla a través de un microscopio es, después de todo, una percepción diferente de verla sin microscopio, y nuestra idea de rectitud puede derivarse de verla sin él. Estrictamente hablando, las líneas, los puntos y planos del geómetra no son del tipo de cosas que se pueden ver; pero se pueden ver las señales que representan puntos, las marcas que representan líneas, etc., que son perfectamente suficientes para dar origen a nuestras ideas de rectitud, circularidad, etc.

Esto, en lo que respecta al origen de nuestros conceptos. Pero el concepto es el concepto de algo, y ese algo, nos recordaría Platón, es un universal. El concepto está en nuestras mentes, pero ese algo *del cual* es concepto no está en nuestras mentes: ese algo está «ahí fuera», en la realidad. Y en la realidad hay dos clases de cosas: los particulares que ejemplifican a los universales, y los universales que ellos ejemplifican. Aunque los universales no pueden ser vistos ni percibidos de otro modo por medio de los sentidos, como los particulares, son igualmente reales, igualmente objetivos, y una parte tan genuina del «moblaje de la realidad» como los particulares.

La teoría de los universales de Aristóteles. El discípulo de Platón, Aristóteles, estaba insatisfecho con la teoría de los dos mundos de Platón. No hay, decía Aristóteles, un segundo ámbito fuera de los particulares que esté habitado por los universales: el realismo de Platón, en ese sentido, es equivocado; el «reino de los universales» es una ficción metafísica. Incluso si se aceptase un segundo reino, no sería un reino de universales sino solamente de superparticulares, más perfectos (de algún modo) quizá que los particulares con que estamos familiarizados en la experiencia sensorial, pero particulares al fin y al cabo; y no hay indicios de que exista tal reino de super-

particulares. Sin embargo, Aristóteles era también realista por lo que respecta a los universales: sostenía que los universales existen realmente, lo mismo que los particulares, que están «ahí fuera», y no en nuestras mentes, y que su existencia no es de ninguna manera dependiente de nuestras mentes o de nuestros proceso de conceptualización: existirían, igual que existen ahora, aunque no hubiese mentes que los aprehendiesen.

¿Qué tipo de existencia tienen entonces? Un universal, de acuerdo con Aristóteles, es simplemente una propiedad (simple o compleja, intrínseca o relacional) que es común a un cierto número de casos. Y llegamos al concepto de esas propiedades mediante un proceso de abstracción a partir de los particulares (vemos el cielo azul, agua azul, un vestido azul, etc., y, abstrayendo, llegamos al concepto de azulez). No podría haber universales sin particulares (no podría haber propiedades comunes sin nada que tuviese esas propiedades), como no podría haber particulares sin universales (no hay cosas sin propiedades). Son dependientes lógicamente entre sí, como en Platón, en quien los particulares dependen de los universales, pero estos existen serenamente independientes de todos los particulares. Los universales existen solo *in re* (en las cosas), no, como en Platón, *ante rem* (previamente a las cosas). Y puesto que los universales necesitan de los particulares tanto como los particulares de los universales, no puede haber universales aparte de los particulares, no puede haber universales fuera de las propiedades realmente compartidas por los particulares existentes. En el caso de los unicornios, centauros, etc., por tanto, hay un *concepto* de unicorneidad: podemos jugar con las ideas (páginas 137-40) y combinarlas de diversas maneras para formar conceptos de cosas que no existan en la tierra ni en el mar; pero aunque podamos tener estos conceptos en nuestras mentes, no hay ningún universal que les corresponda en la realidad, porque no hay cosas que tengan esta combinación de propiedades.

Hasta ahora todo parece tan acorde con el sentido común que, se podría pensar, es difícil negarlo. Los universales son meramente propiedades comunes a varios particulares, y, por supuesto, las propiedades de las cosas sólo existen si hay cosas (lo mismo que las cosas no pueden existir sin tener propiedades). Pero lo que da su giro peculiar a la doctrina de Aristóteles es su visión de la naturaleza de estas propiedades comunes.

El punto de vista de Aristóteles consistía en que un universal es algo idéntico en todos los particulares en que se da. La azulez es algo presente de forma idéntica en todas las cosas azules, en virtud de lo cual ellas son azules (todas ellas contienen un pedazo, por así decir, de la misma cosa, la azulez); y la azulez objetivamente pre-

sente es tan existente como la cosa que la posee. Similarmente, la perreidad es una propiedad que está presente de manera idéntica en todos los perros, y esto es así se forme alguien o no el concepto de perreidad (o de lo-que-es-ser-un-perro). Los universales pertenecen a las cosas, a la realidad externa, pero pertenecen a las cosas como propiedades existentes objetivamente de las cosas, no como arquetipos ni ninguna otra cosa que pueda existir aparte de los objetos en que se da. Es más bien como (aunque no debe forzarse la analogía) la identidad que el molde da a los pasteles: Todos los pasteles, no importa cuán numerosos puedan ser, o de cuantas clases diferentes de masa puedan estar compuestos, poseen la misma forma en virtud del hecho de que la forma les ha sido impuesta por el mismo molde. Un universal es una propiedad que está presente de manera idéntica en todos los particulares que la ejemplifican y no existe fuera de tal ejemplificación.

Teorías nominalistas. Lo que afirma la opinión de Aristóteles se ve más fácilmente si lo comparamos con otras teorías de los universales y los particulares. Se puede tener la sensación al leer lo que hasta ahora ha sido nuestra exposición del problema, que en él está presente un monto considerable de «mitología», que de algún modo la cuestión es «ficticia», que nos hemos enredado en ella sólo debido a ciertas dificultades de lenguaje. «Realmente —se podría decir— no hay nada en el universo excepto los particulares; los particulares son todo lo que podemos percibir, y particulares es todo lo que hay. Cierto, las cosas tienen propiedades, pero las propiedades son parte de las cosas mismas y no un tipo de entidad distinto de las cosas; desde luego no son, como en Platón, un reino aparte del de los particulares, pero tampoco, como en Aristóteles, rasgos objetivamente existentes que se hallen presentes de idéntico modo en cada uno de los particulares y, así, sean discernibles de ellos en el pensamiento (aunque nunca se den en la realidad aparte de ellos). Desembaracémonos del exceso de equipaje y atengámonos a lo que podemos percibir, que son los particulares: los árboles verdes, pero no un tipo especial de cosa llamada verdor.»

Más favorable a este modo de pensar es la teoría llamada «nominalismo», que, sin embargo, puede abarcar una variedad de posiciones un tanto diferentes. El nominalismo extremo es la posición según la cual sólo los particulares existen, y todo lo que una clase de cosas (las cosas azules, las cosas que llamamos gatos) tiene en común es el nombre que le damos. Un universal es sólo un nombre, y lo que nombra es sólo un particular o una colección de particulares.

Pero del nominalismo extremo sólo hay que decir que está prácticamente descartado. 1) Para empezar, cuando llamamos «azul»

a diferentes cosas, no estamos hablando de las cosas en sí mismas, sino acerca de cierta propiedad de las cosas, una propiedad que no es idéntica a la cosa (un traje azul no es idéntico al azul), sino que la cosa posee y que otras cosas también poseen: la propiedad puede ser compartida por muchas cosas. Pero una vez que hemos dicho esto, volvemos a las propiedades objetivamente existentes: hay cosas y hay propiedades de cosas, con muchas cosas que tienen común estas propiedades. 2) Además, sin duda, no es cierto que todo lo que los diferentes perros tienen en común es el nombre «perro». Las diferentes cosas que pertenecen a la misma clase pertenecen a ésta porque tienen algunas propiedades en común, aquellas propiedades que hacemos definitorias de la clase. Como vimos en el capítulo 1, toda clasificación está basada en la presencia de propiedades comunes, propiedades que existen en la realidad, no sólo en nuestras mentes. (El concepto puede existir en nuestras mentes, pero las propiedades no.) Puede no haber un conjunto de propiedades que sea a la vez necesario y suficiente: puede haber un quórum, o alguno de los otros tipos de vaguedad descritos en las págs. 93-103; pero aunque haya a veces un ligero parecido de familia entre los miembros de la clase, hay una relación: puede no haber un conjunto de propiedades que caracterice a todos los juegos, pero hay conjuntos superpuestos de propiedades, y estas propiedades existen tan objetivamente como cualesquiera otras, y determinan la aplicabilidad de la palabra «juego» a una situación dada. En resumen, hay una base para aplicar la misma palabra a un número de cosas diferentes; y, ¿cuál es esta base sino la posesión de algunas propiedades comunes? No podemos deshacernos de las propiedades sustituyéndolas por nombres, pues entonces nos enfrentamos a la cuestión: ¿cuál es la base para aplicar a muchas cosas particulares el mismo nombre? También se podría describir otro punto de vista que ha sido igualmente llamado «nominalismo». En la realidad sólo hay particulares; pero en nuestras mentes hay sólo imágenes, no conceptos (este punto de vista ha sido llamado «imaginismo»). Berkeley decía que, cuando concibo un triángulo, tengo en mi mente la imagen de un triángulo particular. Ahora bien, el concepto de triángulo (de triangularidad) no puede incluir como una de sus propiedades que deba ser isósceles, o que deba ser equilátero, o que deba ser escaleno, pues muchos triángulos no son isósceles, muchos no son equiláteros, y muchos no son escalenos. Todo lo que hay en mi mente es una *imagen* de un triángulo, y esta imagen ha de serlo de un *triángulo* particular: la imagen que esté en mi mente de un triángulo ha de ser de un triángulo escaleno, o de un triángulo isósceles o de un triángulo equilátero. Pero cuando hablamos acerca de los triángulos en general, usamos la imagen de

un triángulo particular para simbolizar, o representar, cualquier triángulo; aunque mi imagen es una imagen de un triángulo isósceles, puedo usar esta imagen para representar cualquier triángulo, incluso aquellos que no son isósceles. Pero en este punto Berkeley da con una dificultad: Una imagen, dice, es tomada para representar a todas las figuras del mismo tipo (en este caso triángulos). Pero, ¿qué se entiende por «el mismo tipo» (o clase)? Para saber qué es esto, hemos de tener en mente un concepto de lo que es ser un triángulo, y este concepto no es una imagen. Antes de que podamos usar una imagen con esta capacidad representativa para simbolizar o representar a todos los demás particulares del mismo tipo, hemos de saber de qué tipo o clase es, y saber esto presupone tener un concepto de una propiedad común. Así que volvemos a las propiedades comunes. Tener un concepto, la triangularidad, no es lo mismo que tener una imagen (como vimos en las págs. 140-42) aunque pueden estar presentes en nuestras mentes imágenes cuando tenemos un concepto; tener el concepto es tener en mente las características difinitorias de los triángulos, y tener este concepto, que es abstracto, no es lo mismo que tener una imagen, que es particular; ciertamente no implica para nada tener imágenes, y muchas personas tienen conceptos sin tener ninguna imaginería auxiliar. Luego, si el nominalismo dice que lo que se da en nuestras mentes es sólo imágenes, está de nuevo equivocado; hay mucho más que imágenes en nuestras mentes cuando usamos palabras generales: hay conceptos más allá de cualesquiera imágenes que podamos tener.

Conceptualismo. A otra desviación del nominalismo extremo se le ha dado tradicionalmente un nombre distinto, «conceptualismo», y fue presentado por John Locke. De acuerdo con el conceptualismo, un universal no es meramente un nombre, ni una imagen, sino un concepto. En la realidad sólo hay particulares, pero en nuestra mente hay otra cosa, no imágenes, sino conceptos. Las palabras generales (todas las palabras excepto los nombres propios) son nombres de conceptos; pero éstos se dan en nuestras mentes, no en la naturaleza. En la naturaleza no hay conceptos, sino sólo particulares. Pero una vez más caemos en dificultades. Concedido que en nuestras mentes hay conceptos. Pero ¿*de* qué son conceptos los conceptos? Y aquí de nuevo la respuesta obvia es «de propiedades comunes, de aquellas propiedades que ha de tener una cosa para ser clasificada bajo el concepto.» Así, de nuevo volvemos a las propiedades. ¿Cómo podemos tener conceptos si en la realidad no hay propiedades comunes en que anclar nuestros conceptos? Sin propiedades comunes, no hay ningún concepto posible, sea de perreidad, o de azulez o de rectitud. Cada vez que usamos una palabra general, lo hacemos sobre la base

de ciertas propiedades que los particulares que las tienen poseen en común; y en el momento en que admitimos eso, hemos de admitir en nuestra teoría algo más que los conceptos, hemos de admitir aquello de lo que son conceptos: la propiedad o propiedades que hacen a este concepto el concepto de esta clase de cosas.

La teoría de la similitud (parecido). ¿Tendremos, pues, que volver al tratamiento de Aristóteles y admitir que su posición es la correcta, que no hay universales aparte de los particulares, que los universales son propiedades comunes, y que estas propiedades comunes existen en la realidad? Estas tres proposiciones podrían ser fácilmente aceptadas, pero podemos vacilar en lo concerniente al rasgo peculiar de la posición de Aristóteles de que hay ciertas propiedades que están idénticamente presentes en cada particular. ¿Por qué, podríamos preguntar, tiene que estar idénticamente presente la misma propiedad en todos los casos? Digamos, en vez de eso, que en la realidad sólo hay entes similares: innumerables particulares que tienen propiedades en común, pero propiedades, no en el sentido de algo idénticamente presente en todos los particulares, sino en el de ciertas *similitudes* discernibles, similitudes suficientes, sin embargo, para que los incluyamos a todos en el mismo concepto. Así, tenemos un concepto, la azulez. Pero las cosas azules no son idénticas, ni siquiera en el color: hay innumerables tonos de azul; quizá no haya dos tonos idénticos; quizá no haya siquiera dos cosas azules particulares que tengan exactamente el mismo tono azul, pero, no obstante, todas las cosas azules son similares entre sí en el color, y debido a esta similitud las llamamos a todas «azules». Podemos distinguir las cosas azules de las cosas de cualquier otro color (aunque puede haber limítrofes), pero lo que les hace a todas ellas azules es que son similares entre sí en el color, no que haya el mismo universal, la azulez, idénticamente presente en todas ellas.

Esta nos puede parecer la teoría más sensata con que hemos tropezado hasta ahora. Pero, ¿cómo, se podría preguntar, afecta esto a la tesis de que las palabras generales son nombres de propiedades, igual que los nombres propios son nombres de particulares? Si no hay una propiedad que esté idénticamente presente en todos los particulares de cierto tipo, ¿de qué es nombre «azul»? Aquí se puede dar una respuesta que nos permite eludir muchas confusiones. Los filósofos han tendido a suponer —y Platón y Aristóteles, desde luego, lo creían— que, así como los nombres propios como «Fido» son nombres de cosas particulares del mundo, las palabras generales como «perro» y «azul» (que se aplican a muchas cosas) son nombres de propiedades. Pero de acuerdo con el presente punto de vista, no hay ninguna propiedad única que nombren las palabras

generales; ni es cierto que, porque una palabra general se aplique a cierto número de particulares, cada uno de estos particulares incorpore esta cosa o propiedad.

Decir «las palabras abstractas representan *[stand for]* una propiedad común» es usar una forma de expresión lingüística que fuerza una analogía entre los nombres propios y las palabras generales. Es muy fácil y natural usar este enunciado como equivalente a «las palabras abstractas nombran propiedades comunes». Hay ciertas similitudes entre la función de los nombres propios y la función de las palabras generales. Estas similitudes parecen a los realistas más importantes que las diferencias entre los dos tipos de palabras. Así, al decir «los universales existen y son los *designata* de las palabras generales», los realistas sólo entienden lo que se podría expresar menos engañosamente y con más propiedad diciendo: «Clasifiquemos las palabras generales junto con los nombres propios...» La manera realista de hablar es un intento de asimilar la función lingüística de las palabras generales a la de los nombres [2].

Pero el hecho es que las palabras generales no son en absoluto nombres; no se debe caer en la trampa de decir que los nombres propios son nombres de particulares (cosa que es cierta), en tanto las palabras generales son nombres de propiedades (lo que es falso, ya que no deberían ser consideradas nombres en absoluto). No debemos decir que «azul» es el nombre de una propiedad, de la azulez, que está idénticamente presente en todas las cosas azules; podemos decir, en lugar de eso, que todas las cosas que llamamos «azules» se parecen entre sí en el color lo suficiente para que podamos usar la misma palabra para todas ellas, pero no hay una propiedad que sea la misma en cada uno de los casos.

Pero en este punto nos hace frente otra objeción. «Usted dice que los diferentes tonos de color los agrupamos nosotros y que los llamamos "azul" porque se *parecen* entre sí. Muy bien; pero *el parecido mismo es un universal.* Es un universal relacional, de acuerdo; pero un universal relacional, es, a pesar de todo, un universal. La amplitud y el estar-entre son universales, aunque relacionales, y el parecido también lo es: un particular, X, no se parece meramente, se parece *a* otra cosa, Y. Y otro particular, V, puede parecerse a otro particular, W. La relación de X con Y es de parecido y la de V con W también es de parecido; así que tenemos dos casos del universal "parecerse" (o similitud). El parecido es, ciertamente, un universal del cual hay innumerables ejemplos. Así que volvemos, después de todo, a los universales. Aunque todos los particulares no comparten una propiedad que esté idénticamente presente en todos ellos —en este caso la azulez—, comparten otra propiedad, el parecido (dado que todos

[2] D. J. O'Connor, «Names and Universals» (Nombres y universales), *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1952-53, pp. 175-76.

se parecen). De modo que usted sigue prendido a un universal, el parecido.» O, como lo expresa Bertrand Russell:

> Si queremos evitar los universales blancura y triangularidad, elegiremos una mancha de blanco o algún triángulo particular y diremos que cualquier cosa es blanca o es un triángulo si tiene el tipo de parecido correcto con nuestro particular elegido. Pero entonces el parecido requerido habrá de ser un universal. Dado que hay muchas cosas blancas, el parecido habrá de darse entre muchos pares de cosas blancas; y ésta es la característica de un universal. Será inútil decir que hay un parecido diferente para cada par, pues entonces tendríamos que decir que estos parecidos se parecen entre sí y, de esta manera, nos veremos por último forzados a admitir el parecido como un universal. La relación de parecido, por tanto, debe ser un verdadero universal, y habiendo sido forzados a admitir este universal, encontramos que ya no vale la pena inventar teorías difíciles e implausibles para evitar la admisión de universales como la blancura y la triangularidad [3].

Pero ¿cuál es exactamente la fuerza de esta objeción? No estamos «intentando deshacernos de los universales»: en la realidad, seguirá habiendo particulares y propiedades de estos particulares, ya se sugirió esto en las observaciones que hicimos sobre el nominalismo. Nuestra intención es, más bien, sugerir que no tiene por qué haber una propiedad común en el sentido de algo idénticamente presente en todos los casos, sino más bien que podemos clasificar las cosas, no sobre la base de una propiedad tal, sino sobre la base de una o de un cierto número de *similitudes* que estas cosas tienen entre sí. La azulez es un universal, en el sentido de que varias cosas son suficientemente similares entre sí como para ser llamadas «azules»; y la similitud también es un universal, en el sentido de que diversas cosas son similares entre sí de diversas formas. Ningún análisis plausible nos permitirá librarnos de estos hechos.

Pero hay una objeción más importante que ésta. Llamamos «azul» a diferentes cosas sobre la base de una similitud que hay entre los tonos que llamamos «azules». Pero, ¿qué pasa, se objeta, con la similitud misma? Tenemos una relación de similitud entre los particulares X y Y, y también entre los particulares V y W; ambos son ejemplos de parecido. Pero ahora se pregunta, ¿qué pasa con la relación entre estos dos casos de parecido? Y, ¿no son similares a su vez estas dos similitudes? Y, ¿no es esta segunda similitud algo idénticamente presente en todos los ejemplos de ella? ¿No es la similitud un universal peculiar, del cual son igualmente casos todas las relaciones de similitud? La similitud de X e Y puede no ser la misma similitud que tiene V con W (la primera puede ser similitud de color y la segunda de forma); pero, ¿no

[3] *The Problems of Philosophy*, pp. 150-51.

son las similitudes entre la relación X-Y y la relación V-W, a su vez, ejemplos del mismo universal, la similitud? Y habiendo concedido una relación en un caso diciendo que esta segunda similitud es una relación que está idénticamente presente en todos los pares similares, ¿por qué no decir igual que la azulez es una propiedad que está idénticamente presente en todas las cosas azules?

Pero se puede responder que esta crítica abriga una ambigüedad.

La crítica parece presuponer el principio de que si A es similar a B y B es similar a C, entonces, ambas similitudes deben ser la misma, y, en consecuencia, que ambas son casos de un universal similitud. Pero esto es aprovecharse de una ambigüedad de «mismo». Supongamos que A es un objeto azul, B es un objeto azul y C es un objeto azul; y supongamos que se nos pregunta si la similitud entre A y B es la misma que la similitud entre B y C. La respuesta es que *de acuerdo con un uso de «mismo» lo es, de acuerdo con otro puede serlo o no.* De acuerdo con el uso 1) decimos de todos los objetos azules que son del mismo color, y al decir que todos son del mismo color simplemente estamos diciendo que todos ellos son azules; y de acuerdo con este uso, diríamos que la similitud entre A y B es la misma que la similitud entre B y C. El uso 2) provee para el caso en que, por ejemplo, A sea de color índigo, B azul marino y C azul celeste; en este caso, y siguiendo este uso, no decimos que la similitud entre A y B sea la misma que la similitud entre B y C.

De hecho, la cuestión general de si dos similitudes son la misma no se puede entender, y mucho menos responder, hasta no aclarar el uso de acuerdo con el cual se emplea «mismo». Si empleamos el uso 1), entonces la similitud entre A y B y la similitud entre B y C han de ser la misma; pero todo lo que se significa al decir que lo son es que A, B y C son iguales entre sí en ser azules; y por tanto que las similitudes sean las mismas no implica que sean *casos* de una similitud universal. Si empleamos el uso 2), las similitudes no son las mismas; y que no sean las mismas tampoco implica que sean casos de una similitud universal.

Ciertamente, para *nosotros* la similitud es un archiuniversal; y lo que se quiere significar con eso es que, si no fuésemos suficientemente listos para descubrir alguna de las similitudes que descubrimos, no tendríamos en absoluto palabras generales. Esto es, palabras tales como «similitud», «parecido», «identidad», etc., están presupuestas lógicamente por palabras tales como «mesa», «máquina de escribir», «canguro», etc., pero las primeras palabras son mucho más generales que las últimas. Si el mundo fuese exactamnte igual a como es ahora, excepto que en él no hubiese mentes, entonces constaría de objetos entre los cuales se darían diversas relaciones de parecido y desemejanza. ¿Qué razón tenemos para decir que la presencia de la mente hace a la similitud un universal de tipo diferente del que sería en su ausencia? [4].

Concluimos nuestra exposición del problema de los universales, por tanto, con la teoría de la similitud: que en la realidad hay cosas particulares y sus propiedades (en este sentido podemos hablar de universales), pero que, cuando hablamos de cosas diferentes que poseen una propiedad común, no tenemos por qué implicar con

[4] A. D. Woozley, *Theory of Knowledge,* pp. 100-101. La cursiva es mía.

ello que haya una propiedad idénticamente presente en todas las cosas a las cuales aplicamos la misma palabra. Más bien hay suficientes similitudes entre ellas como para darnos el derecho a usar una misma palabra para describirlas. Estas similitudes están realmente «ahí fuera», no son productos de nuestras mentes. Por supuesto, no inventamos una palabra para designar cualquier conjunto de propiedades con que nos topemos. Nuestra clasificación de las propiedades (como vimos en las págs. 65-68) es una tarea conjunta entre la naturaleza y nosotros: se apoya en los hechos de la naturaleza, en las propiedades que tienen las cosas y en la similitud que hay entre las cosas del mundo que clasificamos en el mismo concepto; pero también se apoya en nuestros intereses, en si elegimos o no agrupar ciertas características, y, si lo hacemos, en dónde elegimos erigir el límite entre una propiedad y otra (como entre azul y verde). Las similitudes existen en la naturaleza, pero lo que hagamos con ellas al erigir una estructura conceptual es cosa nuestra.

Ejercicios

1. Interprete y evalúe los siguientes enunciados acerca de la substancia:

a) John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Libro II, Capítulo 23, sección 1: «Si cualquiera se examina a sí mismo en lo que se refiere a su noción de substancia pura en general, hallará que no tiene en absoluto una idea de ella, sino sólo una suposición de que no sabe qué es lo que soporta a las cualidades que son capaces de producir en nosotros ideas simples, cualidades que comúnmente son llamadas accidentales. Si a cualquiera se le preguntara cuál es el sujeto al cual son inherentes el color o el peso, nada tendría que decir, excepto que se trata de las partes extensas y sólidas: y si se le preguntase qué es a lo que se adhieren la solidez y la extensión, no estaría en situación mucho mejor que el indio al que, habiendo dicho que el mundo se apoyaba en un gran elefante, se le preguntó dónde se apoyaba el elefante: a lo cual su respuesta fue que en una gran tortuga. Pero de nuevo urgido para saber qué daba soporte a la tortuga de tan gran caparazón, repuso que era algo que él no sabía... La idea que tenemos, a la que damos el nombre general de "substancia", no es nada sino el supuesto, pero desconocido, soporte de aquellas cualidades que hallamos que existen, que imaginamos que no pueden subsistir... sin algo que las soporte, a lo que llamamos *substantia*; lo cual, de acuerdo con el verdadero significado de la palabra, es, en lengua llana, lo que está debajo o lo que sostiene.»

b) George Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (Principios del conocimiento humano), parágrafo 16: «Se dice que la extensión es un *modo* o accidente de la Materia, y que la Materia es el *substratum* que la soporta. Ahora me gustaría que me explicaseis qué se quiere decir con que la Materia *soporta* la extensión. Decís que no tenéis una idea de la Materia y por tanto no podéis explicarla. Yo respondo, aunque no tengáis una idea positiva, no obstante, si queréis decir algo debéis tener al menos una idea relativa de la Materia; aunque no sepáis qué es, se debe, no obstante, suponer que conocéis qué relación tiene con los accidentes, y qué se quiere decir con que los soporta. Es

evidente que *soporte* no debe ser tomado aquí en su sentido usual o literal, como cuando decimos que los pilares soportan un edificio. ¿En qué sentido, entonces, se debe tomar?»

2. Examine las siguientes afirmaciones acerca de los universales:

a) En el mundo no existe nada excepto los particulares. De aquí que el nominalismo en alguna de sus formas deba ser verdadero.

b) Una propiedad (como lo azul) debe existir en el tiempo para ser ejemplificada en el tiempo. Las propiedades no son más atemporales que los particulares.

c) Lejos de no haber nada sino particulares, es todo lo contrario: no hay nada sino propiedades (universales). Una cosa particular, como un montón de sal, no es nada sino un grupo de propiedades coexistentes.

d) Una propiedad (universal) no es más que una clase, y un particular es un miembro de la clase. «Los universales existen», luego, significa lo mismo que «las clases existen».

e) Platón estaba en lo cierto: los universales existen por completo independientemente de los particulares. Tenemos el concepto de unicorneidad, aunque no haya unicornios, y cuando tenemos ese concepto, concebimos algo: la unicorneidad debe existir en algún sentido aunque no tenga ejemplificación (por lo que sabemos) en el espacio y en el tiempo. ¿Cómo podría significar algo la palabra «unicornio» si no tuviese nada a lo que referirse? Pero no se refiere a ningún unicornio particular, luego debe referirse al universal.

f) Es claro que Aristóteles tenía razón: las propiedades (universales) son lo que las cosas particulares tienen en común. Eso es lo que son las propiedades; en eso consiste una propiedad. El enunciado meramente nos da una definición, pero tal que refleja la forma en que usamos las palabras para propiedades.

3. ¿Podemos tener conceptos de cosas particulares (Fido, esta cosa azul) tanto como de propiedades (perreidad, azulez)?

4. Explique cuidadosamente en qué difieren el nominalismo extremo, el imaginismo, el conceptualismo y el realismo aristotélico en lo referente a: *a)* el carácter de los universales y *b)* el carácter de los conceptos (en qué consiste nuestra aprehensión de los universales).

5. Explique la diferencia entre la relación género-especie y la relación universal-particular. ¿Es alguna de ellas la misma que la relación miembro-clase?

19. Materia y vida

Entre la vasta multitud de los objetos inorgánicos que constituyen la Tierra, los demás planetas, y las estrellas y galaxias, hay objetos que son notoriamente diferentes del resto; son los *organismos vivientes*. Por lo que sabemos, sólo existen en la Tierra, e incluso sólo están presentes sobre, o cerca de, su superficie: no se encuentran a más que unos pocos kilómetros por debajo de su superficie ni a más que unos pocos kilómetros por encima de ella. Pero el volumen total de espacio que ocupan es aproximadamente tan pequeño en relación al volumen entero de la Tierra como lo es el de la Tierra en relación a todo el sistema solar. No obstante, son por completo

diferentes de los objetos que los rodean, de muchas formas dignas de mención: 1) La materia de que están compuestos está constantemente cambiando; se asimila nueva materia y se expele la materia vieja. Lo que persiste a lo largo de este proceso continuo de cambio es la *forma* del organismo, hasta que el organismo muere y pierde su forma característica. 2) Incluso la forma cambia algo, aunque de manera regular: hasta que alcanza su madurez, un organismo crece. 3) Además, el organismo se *reproduce,* produciendo otros organismos de la misma clase o especie que él; esto es algo que no ocurre en el ámbito de la materia inorgánica. 4) Los organismos (los animales, no los vegetales) desarrollan diversos grados de actividades de *impresión-reacción.* Responden a los estímulos, y no meramente de la manera que ciertos productos químicos responden a la presencia de otros productos químicos; no siempre responden de la misma manera cada vez, sino que aprenden con la experiencia. Este fenómeno ocurre en mayor medida en los organismos «superiores» y más complejos, pero ocurre de alguna manera incluso en los niveles más humildes de la vida animal. Un organismo diminuto es golpeado por una corriente de agua y se encoge y se arruga en su peciolo; un minuto después se estira hasta su tamaño normal; cuando la corriente de agua viene de nuevo, precisamente como antes, la criatura no le presta atención: la criatura ya se ha adaptado al estímulo inofensivo. Los bastones y las piedras no hacen esto.

La línea limítrofe entre lo viviente y lo no viviente no es en todos los casos clara y neta. (Por ejemplo, algunos cristales imitan parte de la conducta de los organismos vivos en que, al menos en algún sentido, *crecen.*) Entre los fenómenos más complejos de la materia inorgánica y los fenómenos más simples del reino orgánico no hay un límite claro. Pero esto, desde luego, no destruye la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico en mayor medida que el hecho de que el rojo devenga naranja muestra que no haya diferencia entre el rojo y el naranja (págs. 93-94).

Quizá el rasgo más notable de la conducta de los seres vivos, algo a lo que contribuyen las cuatro características mencionadas más arriba, es la conducta *teleológica,* o finalista, de los organismos vivos a diferencia de las rocas y los ríos. Su conducta parece estar orientada a algún *fin,* animada por un *propósito.* Específicamente, los seres vivos se comportan de manera de mantenerse vivos, y si esto es imposible, de mantener vivos sus descendientes y, así, asegurar la perpetuación de la especie. La mayor parte de sus actividades parecen estar dirigidas a este fin.

Pero si es cierto, como dijimos al tratar de la explicación (ver páginas 308-309), que «cuando hay un fin, debe haber alguien que

tenga el fin», ¿hemos de suponer que incluso los organismos menos complejos tienen fines y actúan a partir de una intención consciente de conservarse a sí mismos y a su especie vivos? ¿Hemos de suponer que una gallina tiene una intención consciente al sentarse sobre sus huevos pacientemente hasta que nazca la cría? ¿Está animada por visiones de la maternidad y de los pollos que nacerán después? La ardilla que almacena avellanas para el invierno, ¿lo hace con el propósito consciente de comerlas después de que caigan las nieves? Quizás algunos responderán estas preguntas con un sí. Pero ¿qué pasa entonces con ejemplos tales como el del complejo e intrincado desarrollo embrionario de un organismo, en el cual se desarrollan los órganos para su uso futuro, aunque aún no han sido usados?

> En el caso del ojo humano, por ejemplo, se deben desarrollar 120 millones de bastoncillos, más de un millón de conos y 400.000 células ganglionares, y deben ser puestos en orden funcional anteriormente al funcionamiento del ojo y para que pueda ser posible tal funcionamiento. Estas células no pueden ser colocadas bajo la influencia de estímulos externos que podrían facilitar la división del trabajo o determinar la disposición de combate, sino que deben ser producidas, coordinadas y conectadas con los centros sensoriales del cerebro enteramente desde dentro del embrión en crecimiento y anteriormente a —y, no obstante, por el bien de— su funcionamiento equilibrado [5].

Seguro que en este caso el embrión no tiene un propósito consciente al crecer así; no obstante, se comporta como si tuviese el propósito consciente de ser capaz de ver, cuando se enfrente con el mundo exterior. O consideremos el desarrollo de antitoxinas en la corriente sanguínea humana cuando se introducen toxinas; una antitoxina específica diferente para cada toxina, como si el organismo *supiese* que necesitaba precisamente esta antitoxina para sobrevivir y recobrar la salud. La digestión es otro ejemplo de esto. Los hidratos de carbono altamente complejos que entran en el estómago son fraccionados por compuestos orgánicos complejos (los fermentos diastásicos) segregados por el páncreas y transformados por ellos en glucosa. De esta forma, entra el alimento en la corriente sanguínea y es llevado a las células, particularmente al hígado y los músculos, que lo almacenan. El almacenamiento es un proceso en extremo complicado que requiere muchas células diferentes, cada una de las cuales tiene una función específica. Agentes químicos especiales producidos en diferentes regiones del cuerpo son luego transportados a la escena y transforman la glucosa en un compuesto más complejo, el glucó-

---

[5] W. H. Werkmeister, *A Philosophy of Science* (Una filosofía de la ciencia) (Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1940), p. 332.

geno, y lo almacenan. En caso de necesidad, sin embargo, el glucógeno es vuelto a transformar en glucosa y liberado en la corriente sanguínea. «¡En caso de necesidad!»: es como si cada una de las células supiese lo que está haciendo, como si a cada una se le hubiese asignado una tarea específica y todas estuviesen trabajando unidas para producir un fin deseado, como las personas en un Estado bien organizado.

Ahora bien, no es propósito de un libro de filosofía brindar al lector hechos de la biología, por muy fascinantes que éstos puedan ser. Hay cientos de libros en los que estos hechos están al alcance de cualquiera que esté interesado en ellos. Lo que nos interesa aquí es de cuestiones acerca de qué hacer con estos hechos, o cómo interpretarlos. ¿Hay, como han argüido algunos, una fuerza vital especial, o *élan vital,* presente en los seres vivos, que hace que su conducta sea diferente de la de los seres no vivos? ¿Son los seres vivientes meras máquinas complicadas? ¿Existen los seres vivos de algún modo en un «nivel» superior de existencia, y hay en ellos más de lo que el físico y el químico pueden descubrir jamás? ¿Son reducibles los fenómenos biológicos a los de la física y la química? Estas cuestiones, aunque relacionadas, no son las mismas exactamente; en efecto, algunas de ellas no son claras en modo alguno, y es la cuestión de qué significan la que primero ha de ser resuelta.

En todas estas cuestiones hay dos puntos de vista opuestos, conocidos como *mecanicismo* y *vitalismo*; el mecanicismo destaca la continuidad y parecido entre los seres vivientes y no vivientes, y el vitalismo la discontinuidad y diferencia. Pero dado que ambos términos son usados para etiquetar ahora una doctrina y luego otra, y dado que muchas de las doctrinas mismas no son muy claras, los términos «mecanicismo» y «vitalismo» son a la vez vagos y ambiguos.

Consideremos varias de las maneras en que es posible enunciar la cuestión entre mecanicismo y vitalismo.

1. *Una fuerza vital no material.* Una manera muy común de distinguir entre mecanicismo y vitalismo es ésta: de acuerdo con el vitalismo, hay una *fuerza vital no material* o *élan vital,* que está presente en los seres vivos pero no en los seres no vivos. Su presencia en los seres vivos explica la diferencia entre la conducta de los seres vivientes y la de los no vivientes.

Si se pregunta *dónde* está esta fuerza, la respuesta es que en ningún *sitio,* pues no puede estar situada en ningún lugar del espacio, ni siquiera en el interior de los organismos, pues ninguna observación ha revelado jamás ahí tal cosa, ni se espera que lo haga. No está localizada en el espacio en mayor medida que lo están

los números y los pensamientos. Es algo que nunca podrá ser descubierto con el método del científico empírico, pero que no obstante existe, y su existencia explica las notables diferencias que pueden ser observadas entre los seres vivos y los no vivos. Mecanicista es aquel que niega estas afirmaciones.

Ahora bien, si la cuestión se plantea de esta forma, hay argumentos muy poderosos que se pueden sacar a colación en contra de la posición vitalista. Si la fuerza vital no material es propuesta como *explicación* de la conducta observada de los organismos vivientes, se puede replicar que es seguro que no es una explicación en ningún sentido que pueda aceptar un científico. Se puede desde luego, argumentar como sigue:

> Siempre que está presente la fuerza vital, las cosas exhiben las propiedades de la vida.
> En esta cosa está presente una fuerza vital.
> Luego, esta cosa exhibe las propiedades de la vida.

Pero, ¿cómo se sabe que la primera premisa es verdadera? la fuerza vital no puede ser observada. Tampoco introducirla como concepto teórico nos permite predecir un simple fenómeno observable; al contrario que la teoría atómica, no extiende de ningún modo nuestro conocimiento. «La conducta de los seres vivos, en contraposición a los seres no vivos, es explicada por la presencia de una fuerza vital no material» se nos dice; pero una vez que nos lo han dicho, nos enfrentamos a las mismas cuestiones que antes. Consideremos algún fenómeno particular, como la facultad de algunas palomas para encontrar el camino de vuelta a su casa cuando se las suelta desde un avión en un terreno desconocido a cientos de kilómetros de distancia. El científico, si se le dice que ello se explica por la presencia de una fuerza, seguirá igual con deseos de saber de qué medios, exactamente, se valen las palomas para hacer lo que hacen, cuando otras aves no pueden: ¿es sensible la paloma a los estímulos magnéticos que irradian los polos magnéticos de la tierra, está equipada con «una brújula interna»? En resumen, incluso si un científico aceptase la posición del vitalista, diría que es inútil: la afirmación del vitalista, incluso en el caso de ser verdadera, sería vacía. En efecto, el vitalista podría aducir la misma «explicación» para cualquier aspecto nuevo destacable que apareciese en la conducta orgánica; y cada una de tales «explicaciones» podría ser igualmente verdadera, pero igualmente inútil. (Recordemos nuestros ejemplos anteriores de explicaciones insatisfactorias, págs. 304-06).

La objeción mecanicista a la fuerza vital o *élan vital* no es que sea inobservable, de hecho, ni siquiera que sea imposible lógicamente

observarla. (Cualesquiera cosas que se observasen serían aspectos de la materia y no de la fuerza vital.) Como hemos visto (págs. 296-300), hay muchas entidades que el científico acepta, como electrones y campos magnéticos, que son inobservables. Pero para cada una de éstas hay elementos de juicio empírico, pues la hipótesis en cuestión tiene *consecuencias empíricas definidas*, y si la observación muestra que las consecuencias predichas no ocurren, la hipótesis ha de ser abandonada o alterada. Una persona que no esté de acuerdo con la actual hipótesis del electrón y coloque otra en su lugar puede poner la cuestión a prueba mediante la observación: ¿suceden realmente las consecuencias que predice? ¿Hay consecuencias de la hipótesis actual que *no* suceden? El vitalista, sin embargo, no puede ofrecer nada de esto; las únicas cosas que puede señalar como elementos de juicio a favor de su hipótesis son *los mismos hechos del comportamiento orgánico* con los que el mecanicista está ya familiarizado y pronto a admitir que existen.

Pero el vitalista puede adoptar otra línea de defensa. «Quizá el *élan* no da una explicación en el sentido científico —puede decir— pero, no obstante, puede existir. El *élan* es una realidad, aunque no del tipo de realidades que el método del científico permite a éste descubrir. No siendo del tipo de cosas que son susceptibles de observación empírica, no es de extrañar que no pueda ser descubierto por la observación empírica. ¿Por qué habríamos de suponer que todas las realidades son realidades que el científico puede descubrir?»

¿Qué puede decir el mecanicista en respuesta a este cargo? Primero puede apelar a la ley de la economía de pensamiento, o el principio a veces conocido como navaja de Occam: «No multiplicar las entidades sin necesidad». «Si la conducta de los seres vivos, o algunos aspectos de ella, es un misterio —puede decir—, entonces aceptar el *élan* es tener entre manos dos misterios en lugar de uno. Seguro que esto no resuelve la situación.» Pero el vitalista puede cuestionar este principio. «Este puede ser un principio metodológico muy conveniente para el uso de usted», pero puede replicar. «Pero si *hay* dos entidades y no una, misteriosa o no, no hay motivo para botar de la existencia a la segunda. Y usted aún no me ha probado que la segunda —la fuerza vital no material— *no* existe.»

El mecanicista entonces contestará según las líneas siguientes. «Tenga la bondad de decirme *qué* es precisamente lo que usted cree que existe cuando dice que existe una fuerza vital. Primero objeté que el concepto no tenía poder explicativo, y que, en consecuencia, no hay elementos de juicio empíricos a favor del punto de vista de que existe tal entidad misteriosa. Pero esta objeción no fue suficien-

temente profunda. En efecto, inducía a error: supone que tenemos el concepto de un *élan vital,* y que la única dificultad es que no tenemos elementos de juicio de que exista realmente nada de esa clase. Mi verdadera objeción es que "*élan vital*" es una mera expresión que no denomina nada. Todo lo que usted me ha dado es una expresión, no una cosa a la cual denomine la expresión. Lo que digo ahora, por tanto, no es que no exista el *élan*; es usted el que no me ha dicho qué significa decir que existe o, para el caso es lo mismo, que no existe. En verdad, ¿qué *significa* esta expresión? Si denomina meramente los hechos observados de la conducta orgánica en los que todos estamos de acuerdo y es simplemente un modo abreviado conveniente de reunir estos rasgos de comportamiento y hablar de ellos, entonces no hay desacuerdo entre nosotros: todos estamos de acuerdo en que los organismos se comportan de esa manera. Pero si quiere decir algo *más,* como dicen ustedes los vitalistas, por favor dígame qué es ese algo más. ¿Qué le diría a alguien que estuviese de acuerdo con usted en que se da este comportamiento orgánico pero negase que haya un *élan vital*? ¿Qué afirma usted que existe más allá de las conductas orgánicas que sus oponentes también afirman que existen?»

«El hecho es —concluye el mecanicista— que el argumento vitalista es un argumento a partir de la ignorancia. Usted dice: "he aquí toda esta conducta de los seres vivos que usted no puede explicar". Yo replico que algo *podemos* explicar, y que los casos explicados aumentan a cada instante. Pero pase esto incluso; hasta en los casos que aún no he explicado, usted no está en mejor posición; *todo lo que usted ofrece es una mera palabra.* Pero la adición de una palabra no puede asegurar que exista una realidad que corresponda a ésta, como no puede usted amueblar una casa con los *nombres* de los diversos muebles.» Como lo expresa un autor, el vitalismo «simplemente refleja los huecos de las descripciones mecanicistas a la manera del cartógrafo de Colón: Donde no se sepa qué hay, coloca Avernos» [6].

La controversia mecanicismo-vitalismo puede, sin embargo, tener otras formas distintas de la que hemos considerado.

2. *Emergencia.* Se dice que el vitalismo afirma que las características de los seres vivos son *emergentes,* en tanto que el mecanicismo lo niega.

Antes de que podamos discutir esta posición debemos tener claro qué se quiere decir al llamar emergente a una característica. Un ejem-

[6] J. Needham, *Science, Religion and Reality* (Ciencia, religión y realidad) (Nueva York: The Macmillan Company, 1925), p. 245.

plo podrá dar la mejor indicación preliminar; un ejemplo, además, no tomado de las ciencias biológicas, sino de la química: el agua está compuesta de hidrógeno y oxígeno. El hidrógeno es gaseoso a la temperatura ordinaria y es altamente combustible; el oxígeno también es gaseoso a temperaturas ordinarias pero es incombustible; en cambio, es una condición necesaria de la combustión. Los dos juntos forman agua, que no es gaseosa sino líquida a temperaturas ordinarias, y no es ni combustible ni condición necesaria de la combustión; por el contrario, se usa para detener la combustión. ¿No es raro que dos elementos se combinen para formar algo con propiedades químicas notoriamente diferentes? En la química se podrían multiplicar los casos de esto: por ejemplo, la combinación del sodio, que es altamente corrosivo expuesto al aire o al agua, con el cloro, un gas verdoso semivenenoso, para formar sal ordinaria de mesa. Surge la cuestión: Si nunca hubiésemos tenido experiencia del agua o de la sal, *¿seríamos capaces de predecir* qué propiedades tendrían, meramente a partir del conocimiento de las propiedades que poseen el hidrógeno y el oxígeno solos, o el sodio y el cloro solos? Si *no* pudiésemos predecir la existencia de estas propiedades, entonces serían emergentes; pero si fuésemos capaces de predecirlas, no serían emergentes. (La palabra «emergente» aquí es metafórica, pero parece provenir del hecho de que las propiedades de un compuesto parecen *emerger* de los elementos sin ser evidentes en los elementos mismos.)

En este punto, puede parecer que el que la respuesta sea sí o no es simplemente una cuestión que se debe decidir mediante la observación empírica. Si esto es así, la filosofía no tendría en ella ningún cometido y sería abandonada a las ciencias naturales, que se ocupan de cuestiones tales sobre la base de los elementos de juicio empíricos. Sin embargo, no es éste el caso, al menos en el nivel de clarificación que hemos alcanzado hasta el momento. Preguntemos: *¿Sobre la base de qué exactamente* son predictibles o no predictibles las cualidades del agua y la sal? Sobre la base de un conocimiento de las propiedades de los elementos de los cuales están compuestas. Pero ¿sobre la base de *cuánto* conocimiento de estas propiedades? Presumiblemente sobre la base de un conocimiento completo. Pero, ¿qué sería un conocimiento completo? ¿No diríamos que nuestro conocimiento es incompleto *hasta que no nos permita* predecir las propiedades del agua y la sal? Sin embargo, en este caso el enunciado es analítico: «Un conocimiento completo (esto es, un conocimiento que nos permita predecir X) nos permitirá predecir X». Cualquiera que negase esto, vitalista o no, sería, a buen seguro, tonto.

Es claro, por tanto, que si incluimos entre las propiedades del hidrógeno la propiedad de combinarse con el oxígeno para formar agua (y ésta *es* innegablemente una de sus propiedades), entonces podemos predecir que se combinará con éste para formar agua, por la sencilla razón de que el enunciado es analítico. Pero seguro que no es esto lo que interesa afirmar al mecanicista y negar al vitalista. Reformemos entonces el enunciado para que diga: «Un conocimiento completo de las propiedades del hidrógeno *exceptuada* la propiedad de combinarse con el oxígeno para formar agua nos permitiría predecir la formación y cualidades del agua», o (la formulación más común), similar pero no igual: «Un conocimiento de las propiedades del hidrógeno y el oxígeno aislados, esto es, *no* incluyendo sus propiedades relacionales (con qué se combinan para formar compuestos) nos permitiría predecir las propiedades del agua.»

Si aplicamos esto al caso de los organismos vivos, la cuestión se transforma en «si tuviésemos un conocimiento de las propiedades físicas y químicas de cada célula (incluidas las de cada molécula que componga estas células) de un organismo vivo, excepto las propiedades relacionales de combinarse de ciertas maneras para formar organismos, ¿seríamos capaces de predecir cuáles serían todas las propiedades del organismo?» En el caso de algunas propiedades, ya podemos; el peso del organismo, por ejemplo, es meramente el peso de sus células constituyentes, que es a su vez el peso de sus moléculas constituyentes. De modo similar, gran parte del comportamiento digestivo de los organismos es predictible sobre la base de un conocimiento de la química de los compuestos en extremo complejos involucrados en el proceso digestivo. Lo que *no* es predictible sobre la base de nuestro conocimiento de la física y la química es la conducta *teleológica* (finalista), por ejemplo, que las células rojas de la sangre vayan «en caso de urgencia» a las partes del organismo donde son requeridas para mantener vivo el organismo. ¿Cómo, ni en un millón de años —se podría preguntar— sería predictible un fenómeno como la compleja e intrincada conducta grupal de las avispas y las abejas —como explorar una zona para familiarizarse con el terreno y no olvidar la localización del nido o colmena— sobre la base incluso de un conocimiento completo de las condiciones físicas y químicas de estos organismos?

Incluso en este punto no nos podemos contentar con una respuesta definida como un mero sí o no, no porque las ciencias empíricas estén lejos de completar su investigación de las propiedades de los organismos (aunque esto es bastante cierto), sino porque aún hay una fuente de confusión que allanar: ¿qué se entiende por «predictible»?

Cuando decimos que cierta propiedad, digamos del agua o de un organismo vivo, es predictible sobre la base de las propiedades de sus constituyentes, ¿qué queremos decir? Cuando decimos que es predictible seguro que no queremos decir meramente que alguien puede ofrecer una predicción acerca de ella; al menos queremos decir que está en posición de ofrecer una predicción que resultará acertada. ¿Probablemente o ciertamente acertada? Sin duda, podemos entender cualquiera de las dos cosas, pero habitualmente no es la probabilidad lo que se pretende en las discusiones sobre el tema. Por ejemplo, si conocemos las propiedades del cloruro de sodio (sal), del ioduro de sodio y del bromuro de sodio (cloro, bromo y yodo son todos ellos miembros de la familia de los elementos halógenos), ¿seríamos capaces de predecir, sin observarlo, cuáles serían las propiedades del fluoruro de sodio (el flúor es también de la misma familia)? Podríamos ofrecer una predicción, y decir que era probable sobre la base de las similitudes previamente observadas en las propiedades de los compuestos formados por estos elementos. Pero bien podríamos equivocarnos: a veces nos equivocamos en tales cuestiones. Podríamos decir: «Los demás compuestos del flúor han resultado ser parecidos a los compuestos correspondientes del cloro, y esto siempre, así que *probablemente* éste también lo será», pero incluso si tal predicción resultase correcta, los participantes en la controversia mecanicismo-vitalismo no dirían que esto constituye predictibilidad, lo que prueba que el mecanicista tenía razón. Lo que se desea es certidumbre, certidumbre específicamente lógica: la cuestión es si, a partir de proposiciones acerca de los constituyentes, somos capaces de *deducir lógicamente* proposiciones acerca de los todos que forman. «*Si* tales y tales propiedades químicas, *entonces* tal y tal comportamiento» [7]. Si las proposiciones acerca de las totalidades no pueden ser así deducidas, las propiedades del todo son emergentes; si pueden, estas propiedades no son emergentes.

3. *Reductibilidad.* Pero si esto es así, la controversia acerca de la emergencia se ha hecho una con la controversia acerca de la *reductibilidad,* que es otra de las formas que puede adoptar la disputa mecanicismo-vitalismo.

Se dice de una ciencia que es reductible a otra ciencia, o que una parte de ella es reductible a otra parte, cuando todos los enunciados de una ciencia pueden ser deducidos lógicamente de los enunciados de la otra. La cuestión mecanicismo-vitalismo, de esta guisa, es: «¿Es

[7] Esto, por supuesto, no afecta de ningún modo a la cuestión de la certeza y los enunciados empíricos examinada en el capítulo 2. «Si esto es sal, contiene sodio» es cierto pues es analítico, aunque «esta substancia es sal» nunca es seguro.

reductible la biología a la física y la química?» Si lo es, el mecanicismo es verdadero, y si no, es verdadero el vitalismo.

Esto suena a cuestión francamente empírica; pero nuestra formulación no es aún del todo precisa. Si se toma tal como está, la respuesta decididamente es a favor del vitalismo, por la sencilla razón de que las leyes biológicas que ahora poseemos no pueden ser deducidas a partir de la física y la química; y no pueden ser deducidas porque contienen referencia a entidades tales como células que nunca son mencionadas en la física ni en la química, y, desde luego, un enunciado que verse sobre células no puede ser deducido lógicamente de ningún número de enunciados que *no* contengan la menor referencia a células. Esto no sólo es cierto de la relación de la biología con otras ciencias físicas; es también cierto en la misma física. Por ejemplo, las leyes de la termodinámica no son reductibles a las leyes de la mecánica, porque las leyes termodinámicas incluyen el uso de conceptos como calor, mientras que en la mecánica no aparece ninguna referencia al calor. En este sentido estricto, por tanto, ni las ciencias ni las diversas ramas de las ciencias son reductibles unas a otras; la irreductibilidad no es de ninguna manera peculiar a los enunciados acerca de seres vivos.

No obstante entre los físicos se está comúnmente de acuerdo en que la termodinámica, por ejemplo, *es* reductible a la mecánica, y de hecho ya ha sido reducida, pero no es aún cierto que la biología sea reductible a la física y a la química. ¿Qué se quiere decir entonces? La respuesta es que *introduciendo como premisas* hipótesis que nos permitan omitir toda referencia al calor y poner en su lugar sólo referencias a cosas que *sean* parte del objeto de la mecánica (como el movimiento de moléculas), *podemos* deducir todos los enunciados *de la* termodinámica a partir de los enunciados de la mecánica. En este ejemplo, la hipótesis es la teoría cinética del calor; una vez que ésta es introducida como premisa en la deducción, las leyes de la termodinámica son deducibles a partir de las de la mecánica, y así la termodinámica es reductible a la mecánica.

Similarmente hay buenos fundamentos para decir que toda la química es reductible a la física, y que en el curso del tiempo se logrará una reducción completa. Las proposiciones acerca del color, peso, punto de fusión, y otras propiedades químicas de los elementos y compuestos pueden ser reducidas (de nuevo, junto con ciertas hipótesis, que habitualmente aluden a la estructura molecular) a partir de proposiciones acerca de las propiedades intramoleculares de estos elementos y compuestos.

Ahora, ¿es reductible en este sentido la biología a la física y la química? Si esto significa «¿ha sido, en el momento actual, reducida?»

la respuesta es no. Si significa «¿lo será alguna vez?», la respuesta es que, desde luego, no lo sabemos, pero que es por completo posible que lo sea. Gran parte ya lo es. La parte que resiste a la reducción es principalmente la relacionada con la conducta teleológica de los organismos. Qué reducciones posteriores puedan hacerse con el avance de la ciencia biológica es algo que sólo el tiempo puede decir. Aquí, por tanto, dejaremos el tema a las ciencias empíricas.

Cualquiera que sea el resultado de esta controversia, el vitalismo en el sentido de irreductibilidad es muy diferente del vitalismo en el sentido de una fuerza vital no material que consideramos anteriormente. No hay nada de anticientífico en la irreductibilidad. Bien puede ser que las leyes de algunas ciencias nunca sean reducidas a las leyes de otras ciencias de nivel «más bajo»; no obstante cada una continuará operando completa y sistemáticamente. Las únicas personas que serán incomodadas por la irreductibilidad serán aquellas que, por temperamento, sean monistas y tengan el deseo ardiente de «reducir todo a unidad». Tales son aquellos que dicen que hay sólo una ciencia, la física, y que todas las demás son casos especiales complicados de esta única ciencia básica. En otras palabras: las leyes básicas (págs. 310-11) sólo se encuentran en la física, no en la química ni en la biología. Las esperanzas de tales personas puede que en el transcurso del tiempo resulten frustradas por un fracaso continuo en hacer entrar la biología en este estricto esquema; y si son frustradas por la biología, bien puede ser que se hagan añicos cuando consideremos un nivel de existencia todavía «superior», a saber, la mente. A eso vamos.

Ejercicios

1. «Los organismos no son más que máquinas complejas.» Pero, ¿qué se entiende por «máquina»? Intente pensar una lista de condiciones cuya satisfacción haría susceptible a una cosa a ser llamada máquina. Luego, a la luz de esta definición, valore la tesis de que los organismos son máquinas.

2. Evalúe las siguientes afirmaciones:

a) La biología es reductible a la física y la química.

b) Nadie sería capaz de predecir las propiedades del H_2O (agua), aunque conociese todas las propiedades del hidrógeno y el oxígeno aislados.

c) Nadie sería capaz de predecir la conducta teleológica de los organismos vivos (por ejemplo, el desarrollo embrionario del ojo para, por así decir, permitir al organismo ver), aunque conociera todas las propiedades de los materiales orgánicos que constituyen tales organismos.

d) Sobre la base de lo que sucedió en la Tierra hace dos mil millones de años (antes de que hubiera vida), no se hubiese podido prever el advenimiento de la vida.

e) ¿Qué ocurre con la disputa del vitalismo? Todo el mundo sabe que los organismos se comportan de manera diferente a las rocas y los ríos.

f) Evalúe este argumento: «Todos los organismos pueden reproducirse. Pero ninguna máquina puede hacerlo. Luego, los organismos no son máquinas.»

g) ¿Qué se quiere decir con todo este hablar acerca de la predictibilidad? Que algo sea predictible depende de 1) quién esté haciendo la predicción y 2) cuál sea la base sobre la cual se hace la predicción, en qué está basada la predicción. Así que no se puede dar una respuesta general a la cuestión de si cierto suceso es o no predictible.

3. ¿Son todas las ciencias reductibles a una ciencia, la física? (¿Por qué seleccionamos la física aquí, en vez de otra ciencia tal como la química?)

4. Discuta la controversia mecanicismo-vitalismo como se expone en uno de los siguientes: *a)* Morris R. Cohen, *Reason and Nature* (Razón y naturaleza), páginas 241-282, y *b)* C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature* (La mente y su lugar en la naturaleza), Capítulo 2.

20. Mente y cuerpo

A. ACONTECIMIENTOS MENTALES Y FISICOS

En sucesión histórica, la mente sigue a la vida. Lo mismo que la vida no aparece en nuestro planeta hasta que la materia inorgánica no ha adoptado formas de gran complejidad, la mente no surge hasta que la materia orgánica no ha alcanzado un grado de complejidad aún mayor, incluyendo órganos sensoriales, nervios y cerebros.

Se dice a menudo que en el ámbito de lo empírico encontramos tres niveles: materia, vida y mente. Los seres vivos, aunque notablemente diferentes de los seres no vivos, siguen siendo seres materiales: están compuestos de materia, aunque materia orgánica. Pero ahora llegamos a algo que, en opinión de la mayoría de los filósofos al menos, no es material en absoluto: los cuerpos orgánicos, que son condiciones aparentemente necesarias para que se den las mentes, son materiales, pero las mentes mismas no. Si esto es así, tenemos un «abismo» más ancho entre la vida y la mente que el que teníamos entre la materia inorgánica y la vida.

Nuestra primera tarea será mostrar que existe lo mental en oposición a lo físico. No todo el mundo estará de acuerdo con las distinciones que estamos a punto de trazar, pero por lo menos todos los estudiantes se deben familiarizar con ellas, no sólo porque la mayoría de las personas que han empleado en el tema mucho tiempo las aceptarían, sino porque sin ellas se está expuesto a cometer algunos errores fácilmente detectables.

Acontecimientos mentales. ¿Qué sucede cuando usted oye un sonido? A menos que esté meramente «oyendo cosas», en cuyo caso la sensación auditiva es generada desde dentro de su propio

cerebro, primero sucede algo exterior a su cuerpo: las ondas sonoras, que son condensaciones y rarefacciones alternadas del aire, causan que las partículas de aire golpeen repetidamente en su tímpano, y éste vibra. El tímpano va conectado, mediante tres pequeños huesos, a una membrana que cubre un extremo de un tubo en espiral del oído interno. La vibración de su tímpano es transmitida a través de esta cadena de tres huesos a la membrana del extremo del tubo. El tubo está lleno de un líquido, la perilinfa, tal que la vibración de la membrana que está unida a estos huesos causa que pase una vibración correspondiente a través de este líquido. En el interior del primer tubo hay otro, lleno de un líquido llamado endolinfa; las vibraciones de la perilinfa causan vibraciones en la pared membranosa del tubo interno y ondas en la endolinfa. De las paredes membranosas salen a la endolinfa pelitos a los que hacen vibrar las vibraciones de la endolinfa. El nervio auditivo va unido a las raíces de estos pelitos. La vibración de los pelos hace que los impulsos pasen a lo largo del nervio auditivo a la parte del cerebro llamada centro auditivo. Hasta que el centro auditivo no es estimulado, usted no oye nada.

Hasta aquí los acontecimientos descritos han sido físicos; han sido cambios diminutos sucediéndose en el interior de la cabeza. Son en extremo difíciles de observar, incluso con instrumentos ingeniosamente diseñados, dado que las cabezas de las personas no son transparentes y es difícil abrir la cabeza de una persona y que siga viviendo y funcionando su cerebro de la forma habitual. Sin embargo, muchos de tales cambios físicos diminutos han sido observados y medidos. (Incluso si esto no fuese así, seguiría siendo posible lógicamente observarlos; la imposibilidad sería puramente técnica.)

El proceso completo recién descrito sólo lleva una fracción de segundo; pero ahora, cuando el nervio auditivo ha transportado el estímulo a la porción apropiada del cerebro, ocurre algo nuevo y diferente: *usted oye un sonido,* tiene una *sensación auditiva.* Esto es «algo nuevo bajo el sol». Es algo del todo diferente a cualquiera de las cosas que sucedieron antes en este breve pero complejo proceso. La sensación auditiva es un *acontecimiento mental,* no un acontecimiento físico como los precedentes. Es un *percatarse,* un estado de *conciencia.* Lo mismo vale para la sensación visual y todos los demás tipos de sensación: sensaciones cinestésicas, sensaciones olfativas, gustativas, táctiles, de frío, de dolor, y así sucesivamente; y también para estados de conciencia no directamente asociados con los sentidos, tales como recuerdos, imágenes, emociones. Veamos en qué maneras son diferentes de los acontecimientos físicos.

1. Siempre podemos localizar en el espacio las cosas físicas, los sucesos y los procesos. Tienen lugar en alguna *parte*. Los procesos sensoriales y neuronales asociados a la sensación tienen lugar en el interior de la cabeza de la pesrona. Pero, ¿dónde está la sensación? Suponga que oye un timbre; ¿dónde está su sensación auditiva? No está en las ondas sonoras físicas, éstas se hallan en el espacio exterior a su cuerpo, entre el timbre y sus orejas. Menos aún está en el timbre, que es un objeto físico que usted puede localizar en el espacio. Pero la sensación auditiva, ¿dónde está? ¿En algún lugar en el interior de su cabeza? ¿La encontraría un cirujano que le abriese la cabeza? Si su cráneo fuese transparente y un cirujano con un potente microscopio pudiese ver lo que está sucediendo dentro, podría ver la estimulación del nervio auditivo, pero, ¿vería u oiría la *sensación*? (Y si lo hiciese, ¿no sería la sensación de él en vez de la de usted?)

O tomemos el caso de la visión. Las ondas luminosas impresionan la retina del ojo, produciendo una imagen invertida del objeto visto. Esto es físico; la imagen invertida puede ser observada (aunque no es lo que *usted* está viendo). El nervio óptico es estimulado, a través de él pasa un impulso electroquímico y, finalmente, en una pequeña fracción de segundo, el lóbulo occipital del cerebro es estimulado; entonces ocurre una *sensación visual*. Hasta que acaece la sensación, cada paso del proceso puede ser localizado en el espacio, en algún sitio en el interior de su cabeza. Pero suponiendo que usted esté mirando una pared sólida verde, ¿dónde está su sensación de verde? ¿Está en su cabeza, en algún lugar del interior de su cerebro? Si tal, ¿dónde? ¿Encontraría alguien abriendo su cabeza o mirándola por medio de un supermicroscopio de rayos X el verde que usted está viendo? ¿Tendría sentido decir que el verde estaba a 10 centímetros detrás de sus ojos? De un proceso neuronal sí que tendría sentido decir que estaba sucediendo a diez centímetros detrás de sus ojos.

Similares consideraciones se aplican si la sensación no es causada por objetos exteriores a su cuerpo. Suponga que está, como decimos a veces, viendo manchas rojas delante de sus ojos. ¿Dónde están las manchas? ¿Ante sus ojos literalmente? ¿Quizá 15 centímetros delante de sus ojos? No puede localizarlas allí, ni tampoco otra persona. Estas manchas no existen en absoluto en el espacio. Usted puede decir: «No son reales; realmente no existen en absoluto.» Pero, ¿es eso cierto? No existen como manchas físicas, como las manchas de un perro, pero usted *ve* manchas y este es un hecho insoslayable de su experiencia, tan insoslayable como su sensación visual de las manchas de un perro. Al decir que no son reales, usted

podrá significar que no forman parte del mundo físico, pero ciertamente existen: usted las está viendo ahora mismo. Quizá sólo existan como acontecimientos mentales, pero ciertamente existen. Sin embargo, porque no son físicas, usted no puede localizarlas en el mundo físico, delante de sus ojos, ni detrás de sus ojos *ni en ninguna otra parte.* Los acontecimientos mentales son no espaciales; los acontecimientos físicos son espaciales. No tiene mayor sentido preguntar «¿dónde (en el espacio) está ocurriendo este suceso mental?» que preguntar «¿dónde está el número 4?» (como contrapuesto al *guarismo* «4» que acabo de escribir en la pizarra y que ciertamente *está* localizado en el espacio). No supongamos que, porque es falso que un suceso mental ocurra en el exterior de la cabeza de uno, ocurra por tanto en el interior de la cabeza. Un suceso o proceso físico tendría que acaecer en un lugar u otro, pero no uno mental: la categoría de espacio, o espacialidad, simplemente no se le aplica en absoluto. Esa es una cosa que distingue los sucesos y procesos mentales de los físicos.

Si los sucesos mentales (estados de conciencia), por tanto, no son localizables en el espacio, entonces tampoco tienen *extensión* en el espacio. No podemos preguntar significativamente cuánto espacio ocupan. ¿Cuánto espacio ocupan las manchas rojas que tiene usted ante sus ojos? ¿Dos centímetros? ¿Tres metros? (Y si usted hiciese una de estas afirmaciones, ¿cómo se las arreglaría para verificarla?) Suponga que forma una imagen del Empire State Building, o, más precisamente, una imagen cuya forma represente al Empire State Building. ¿Qué altura tiene no el Empire State Building, sino su imagen de él? ¿Cuál es la altura de la imagen en comparación con la altura del Empire State Building mismo? ¿Es un décimo de alta? Y en tal caso, ¿cómo es posible que esté encerrada en su cerebro, cuyas dimensiones son pocos centímetros? Si usted construyese un *modelo* del Empire State Building, podría decir significativamente que su altura es una décima o una milésima parte de la del edificio mismo, pues su modelo es un objeto físico situado en un lugar definido del mundo físico. Pero la imagen que usted tiene en su mente no es como el modelo que tiene ante sí encima de la mesa: la imagen no está dentro de su cabeza (nadie que abriese su cabeza o la mirase desde el exterior la encontraría jamás), pero tampoco está fuera de su cabeza, digamos en la mesa. No está para nada en el espacio, y, en consecuencia, tampoco tiene extensión en el espacio.

2. Los objetos físicos, los sucesos físicos y los procesos físicos son públicamente observables; pero los acontecimientos mentales

(estados de conciencia) sólo pueden ser experimentados por una persona.

Puede serme ahora técnicamente imposible (aunque posiblemente no dentro de cincuenta años) observar lo que sucede en el interior de su cabeza, digamos en el punto medio de una recta que una sus dos orejas. Pero cualquier cosa que sea, será un proceso físico que tiene lugar en su cerebro.

En efecto, podríamos imaginar una máquina, llamada «autocerebroscopio», por medio de la cual usted mismo pudiese ver lo que está sucediendo en su propio cerebro. Con una serie ingeniosa de espejos podría ver al cirujano cortando su corteza cerebral, mientras usted está bajo anestesia local. Usted podría ver qué conductos nerviosos serían estimulados cuando tuviese cada experiencia; por ejemplo, podría ver exactamente lo que sucediese en el óbulo occipital de su corteza cuando experimentase el verde del árbol. No hay nada absurdo en tal posibilidad, y algún día puede llegar a ser realidad. Lo que aclara el ejemplo es que el verde que usted ve y cualquier cosa que esté sucediendo en su cerebro cuando ve el verde son cosas diferentes. Su cerebro es susceptible de inspección por parte del cirujano, así como por parte suya por medio del autocerebroscopio; pero la experiencia de verde es suya. Si pudiese ser establecida una ley de correlación psicológica acerca de lo que está sucediendo en su cerebro cuando usted tiene la experiencia de ver verde, el cirujano podría decir: «¡Ah! Usted debe estar viendo verde, pues ese pequeño ganglio se está meneando otra vez de ese manera tan divertida», pero nunca sería capaz de tener su experiencia de verde. Sin duda podría tener una experiencia de verde mirando a su vez algo verde, pero ese verde estaría correlacionado con *su* propio estado mental, no con el de usted. Usted y el cirujano podrían observar los estados cerebrales uno de otro, pero cada uno no podría tener las experiencias del otro.

¿Es posible *lógicamente* que yo sienta su dolor, o usted el mío? En la vida ordinaria decimos a veces «siento tu dolor», con lo que queremos decir solamente que nos condolemos muy intensamente, a veces tan intensamente que podemos también sentir dolor, aunque desde luego nuestro dolor y el de otro hombre son dos dolores diferentes. Pero no estamos aquí preguntando si una persona puede condolorse muy intensamente con otra persona; estamos preguntando si dos personas pueden literalmente sentir *el mismo dolor,* de la manera que pueden ver la misma cabeza o la misma casa. ¿Es imposible lógicamente o es posible lógicamente pero no real?

Supongamos que el mundo fuese diferente de como lo encontramos ahora, con leyes biológicas por completo diferentes de las que

ahora lo describen. Supongamos, específicamente, que cada vez que su dedo fuese pinchado con un alfiler yo sintiese dolor, pero usted no sintiese nada; y cada vez que me pegasen a mí, usted sintiese un golpe, y así sucesivamente. Este es un estado de cosas posible lógicamente. No es real; pues de hecho, mis dolores son dependientes del estado de mi organismo; sus dolores son dependientes del suyo. Por lo que sabemos, es imposible empíricamente que se dé la situación que acabamos de describir; pero es lógicamente posible y fácilmente imaginable. Supongamos que se diese este estado de cosas; ¿diríamos entonces que yo sentía su dolor y usted el mío?

Todo dependería de qué entendiésemos por las frases «su dolor» y «mi dolor». Podríamos entender por «su dolor» el dolor que se da cuando su cuerpo es lesionado; y por «mi dolor», el dolor que se da cuando mi cuerpo es lesionado. («Lesionado» aquí no comporta ninguna connotación de *sentir* el mal trato, sino que sólo nombra el estado físico del cuerpo, igual que «dañado» cuando hablamos de un equipaje dañado.) En ese caso la respuesta es sí, yo siento su dolor: yo siento el dolor que ocurre cuando su cuerpo es lesionado.

Podríamos usar las frases «su dolor» y «mi dolor» de esta manera. Pero incluso si lo hiciéramos, quedaría aún otro sentido más fundamental según el cual *no* sería el caso que yo sintiese su dolor, o usted el mío. Si yo lo sintiera, aunque ocurriese que fuese su cuerpo el lesionado, seguiría siendo mi dolor. Esta es la forma en que hablamos siempre, dado que el dolor que yo siento es dependiente causalmente del maltrato de mi cuerpo y no del suyo, y seguiríamos hablando de esa manera en el universo causalmente diferente que acabamos de describir en cuanto quisiésemos identificar al propietario del dolor en lugar de las condiciones causales bajo las cuales fue experimentado. Si yo siento el dolor, es mi dolor no importa dónde se produzca el maltrato. En este sentido, es imposible lógicamente que yo sienta su dolor. Si lo siento es, *ipso facto,* mi dolor, y si usted lo siente, es su dolor. Si ambos sentimos dolor, no es el mismo dolor lo que sentimos: usted siente su dolor y yo el mío. Si hay dos experiencias de dolor, hay dos dolores, dado que la palabra «dolor» es nombre de una experiencia, y no tiene existencia fuera de ser experimentada.

En resumen, en el sentido ahora examinado, «mi dolor» significa lo mismo que «el dolor que yo siento», y este enunciado es verdadero necesariamente. No es una verdad necesaria que yo sienta dolor, pero es una verdad necesaria que siempre que yo siento dolor es mi dolor. Es también, por supuesto, analítica: se convierte en «el dolor que yo siento es el dolor que yo siento». Si este enunciado analítico refleja o no un rasgo fundamental de la realidad,

podemos dejar que lo discutan los racionalistas y empiristas (páginas 251-262).

Nuestro conocimiento de otras mentes. Yo puedo ver el exterior de su cabeza, y algún día puede que sea capaz de ver lo que está sucediendo en el interior mientras usted está vivo y continúa teniendo experiencias; pero incluso entonces no será capaz de *tener* sus experiencias, sus sensaciones de verde, sus dolores, sus pensamientos, y así sucesivamente. Puede que sea capaz de tener experiencias de algún modo similares a las suyas, pero no puedo literalmente tener las suyas. Mi conocimiento de sus experiencias siempre está basado en la *inferencia*: yo no puedo experimentar su dolor, sólo puedo inferir que usted tiene dolor a partir de la observación de su conducta y sus expresiones faciales, y escuchando sus palabras. Pero en mi propio caso no he de *inferir* que tengo dolor: sé esto de la manera más directa que puedo conocer algo; siento el dolor, y esto por sí mismo me da derecho a decir que lo tengo. (Ver páginas 162-65.) No tengo que mirarme en el espejo y decir «mi entrecejo está fruncido, mi expresión facial es tal y cual; luego, debo tener dolor». (*Tendría* que seguir tal procedimiento para diagnosticar que tengo cierta enfermedad: habría de examinar mis ojos, la textura de mi piel, mi lengua, y así sucesivamente, para realizar un diagnóstico, igual que lo haría un galeno. Pero tener una enfermedad no es un estado de conciencia, como lo es tener un dolor. Usualmente *incluye* «sentirse enfermo», pero tener una enfermedad supone más cosas que sentirse enfermo: también incluye decir que llevo dentro ciertos gérmenes, que irán sucediendo progresivamente tales y tales síntomas, etc.) Hay, por tanto, una diferencia enorme entre mi forma de saber que tengo un dolor y mi forma de saber que usted tiene un dolor. No tengo que observarme cuidadosamente para inferir que siento dolor; no tengo para nada que inferirlo.

Pero infiero que usted tiene un dolor, y éste es un tipo peculiar de inferencia. En casos ordinarios de inferencia, es al menos lógicamente posible (y por lo general, también posible empírica y técnicamente) comprobar directamente si la inferencia es correcta. Si veo humo, infiero que hay un fuego, pero puedo ir directamente al edificio y ver si hay un fuego. Si todos los coches que llegan a la ciudad están embarrados, puedo inferir que la carretera que lleva a la ciudad tiene barro, pero puedo recorrer yo mismo la carretera y ver si tiene barro. Pero cuando infiero a partir de sus síntomas que usted sufre un dolor, no hay manera posible lógicamente de que yo pueda comprobar lo acertado de esta inferencia: todo lo que puedo hacer es observar más síntomas; nunca puedo sentir su dolor. Puedo comparar un síntoma con otro: puedo observar si, además

de mostrar una expresión facial dolorida, usted quita la mano del fuego causante del dolor. Pero no puedo de ningún modo verificar la proposición central («usted sufre un dolor») experimentándola independientemente de la observación de los síntomas, como hago conmigo mismo.

En verdad, se podría ir más lejos: ¿Cómo sé que usted sufre un dolor? ¿Cómo sé que usted experimenta dolor o placer o tiene sensaciones o pensamientos o sentimientos de algún tipo? ¿No podría ser usted un autómata inteligentemente construido, al que se da cuerda cada mañana como una peonza para realizar ciertos movimientos complicados durante el día, pero sin que sienta nada? Cierto, usted responde cuestiones matemáticas más rápidamente que yo; pero también lo hacen los computadores, cuando han sido programados para hacerlo. ¿Cómo sé que usted no es un estupendo computador, que no tiene más pensamientos ni sentimientos que los computadores que construimos? Si usted lo fuera, programado para realizar exactamente los movimientos que usted hace, ¿cómo conocería yo la diferencia? Usted haría las mismas cosas, es decir, cada partícula de su conducta sería la misma; ¿cómo podría yo entonces saberlo? Puedo decir que usted siente dolor a partir de los síntomas de los cuales hago la inferencia, pero, ¿qué pasa si los síntomas fuesen los mismos? Si no creo que un computador tenga sentimientos, y si usted se comportase exactamente como el computador (el computador también puede mostrar conducta de dolor y decir que siente dolor), ¿qué razón tendría yo para decir que usted experimenta dolor y el computador no?

Esta cuestión ha sido discutida tan extensamente en la literatura filosófica contemporánea que exigiría cientos de páginas solamente para resumir sus elementos principales. Pero en este punto se pueden hacer unas cuantas observaciones relevantes:

1. Hay una solución que cortaría la discusión, pero no bastaría: se podría decir que cuando hablo acerca de mi dolor estoy hablando acerca de mi dolor, pero cuando hablo acerca de su dolor sólo estoy hablando acerca de su conducta. Pero esto, como vimos al tratar de la verificabilidad (págs. 331-334), no funcionará. Es cierto que su conducta es todo lo que puedo *verificar,* pero no todo lo que puedo *significar.* Cuando digo que usted tiene un dolor de muelas, significo que usted siente un *dolor,* no meramente que usted tiene una muela estropeada (que es causa de su dolor, no el dolor mismo). Si este hecho no puede ser reconciliado con el criterio de contrastabilidad, tanto peor para el criterio: es un hecho patente que, cuando yo digo que usted tiene

un dolor, intento atribuirle a usted el mismo tipo de sensación que me atribuyo a mí mismo cuando digo que tengo un dolor.

2. En ninguna parte es más engañosa la ambigüedad de la palabra «conocimiento» que aquí. *Conocer que* usted tiene un dolor no es lo mismo que *experimentar* su dolor. Cierto, en su caso sólo puedo saberlo por inferencia, pero esto aún no es prueba de que yo no lo sepa. Puedo saber que hay radiactividad en las proximidades usando un contador Geiger, aunque yo no sienta la radiactividad; similarmente, se podría argumentar, puedo saber que usted sufre un dolor a partir de la manera en que usted se comporta, aunque me sea imposible lógicamente experimentar su dolor.

Así, el escéptico que argumenta «nunca puedo saber que usted sufre un dolor» está ofreciendo un mal argumento; simplemente está confundiendo *saber* con *experimentar*. Está equivocado en lo que se refiere al significado de la palabra «saber». Pero aunque su argumento es pobre, nuestra cuestión sigue en pie: puesto que no puedo experimentar su dolor, ¿cómo *sé* que usted lo sufre? ¿No es posible lógicamente que usted muestre todo tipo de conducta de dolor y, sin embargo, no sienta dolor? Quizás usted sea un actor brillante; la cuestión sigue en pie: ¿cómo puedo reconocer la diferencia?

3. Estrictamente hablando, tengo que ir más allá de su conducta, si por su conducta entendemos sus movimientos corporales, sus expresiones faciales y gestos. También tenemos indicios neurofisiológicos: la estimulación de las terminaciones de sus nervios, el estado de su cerebro (todo lo cual nos es posible empíricamente descubrir, pero no en todos los casos resulta técnicamente posible de momento). Estos indicios neurofisiológicos mostrarían si usted estaba haciendo teatro o no. Pero el escéptico, desde luego podría argumentar: «Eso no prueba nada; usted puede saber que cuando *usted* siente dolor sus terminaciones nerviosas están estimuladas; pero, ¿cómo sabe que cuando las terminaciones nerviosas de las demás personas son estimuladas de la misma forma, *sienten* dolor? ¿Cómo sabe usted que existe la correlación entre los estados fisiológicos y los estados mentales en todos los casos aparte del suyo?»

¿Hay alguna respuesta al escéptico? Si insiste en que la única forma de *saber* que otra persona sufre un dolor es experimentar el dolor de esa persona, entonces debemos admitir que no podemos satisfacer ese requisito: en efecto, satisfacerlo es imposible *lógicamente,* pues requeriría que literalmente *fuésemos* otro (y no nosotros mismos) para satisfacerlo. Pero también podemos señalar al escéptico que tiene una concepción indebidamente estrecha del conocimiento humano. No podemos observar los electrones directamente, no obstante, ningún físico diría que no conocemos nada acerca de

los electrones. El conocimiento es, a buen seguro, inferencial; pero el conocimiento inferencial sigue siendo conocimiento. Podríamos incluso admitir que es algo menos que conocimiento; quizá sea creencia bien fundada, creencia para la cual podemos aducir elementos de juicio muy considerables, sin ser todos los elementos de juicio. Las teorías científicas han llegado y se han ido, y quizá no podamos estar tan seguros de los electrones como de esta mesa. Puedo estar absolutamente seguro de que siento dolor, pero quizá no pueda tener las mismas bases de certeza en el caso de los dolores de cualquier otro. Pero aun así, tengo bases *muy fuertes* para la crencia: Veo su mano en el fuego, veo que se quema, oigo que usted grita, y puedo también obtener indicios fisiológicos midiendo la estimulación de las terminaciones nerviosas y el estado de su cerebro. Si no concedemos que todas estas cosas reunidas proporcionan buenos elementos de juicio de que usted sufre un dolor, entonces tendremos que negar lo que parece una uniformidad obvia de la manera en que acaecen los procesos naturales: tendremos que decir que mientras en mi caso se correlaciona una estimulación de las terminaciones nerviosas, etc., con el dolor, en el suyo no se da esa correlación. Podemos volver entonces la técnica del escéptico contra él mismo y preguntarle *qué razón* tiene, a la vista de todo esto, para suponer que las demás personas *no* tienen realmente dolor cuando muestran todos los síntomas de tenerlo.

Pero suponiendo que las demás personas tengan experiencias, ¿cómo sé que sus experiencias son cualitativamente similares a las mías?

¿Cómo sabemos que estamos viendo el mismo color? Cuando miro la hierba veo verde. ¿Cómo sé que usted ve verde cuando mira la hierba? Le pregunto qué color ve y usted dice «verde», desde luego; y le pregunto si ve el mismo color que cuando mira el árbol y dice que sí. Pero, ¿cómo lo sé? No puedo entrar dentro de usted y averiguar lo que usted ve; quizá donde yo veo verde usted realmente ve rojo, pero desde luego siempre le ha llamado «verde» porque le han enseñado a hacerlo. Quizá usted sea víctima del «espectro invertido»: quizá donde yo veo verde usted ve rojo, donde veo rojo usted ve verde, donde veo amarillo usted ve azul, y así sucesivamente, viendo usted siempre el color complementario del que yo veo en cada ocasión. Si esto fuese así, ¿cómo se podría descubrir? Quizá usted siempre ha sufrido de visión con espectro invertido y ni siquiera lo sabe. ¿Cómo podríamos saberlo?

Los casos de daltonismo ordinario pueden ser, naturalmente, fácilmente descubiertos. El daltonismo es la incapacidad de hacer ciertas *discriminaciones* de color. La persona que es daltónica con

respecto al rojo y al verde no puede decir cuál es la diferencia entre una corbata roja y otra corbata verde, siempre que sean igual de claras u obscuras. Así es como descubrimos que es diferente del resto de nosotros, pues nosotros podemos. A una persona que sea por completo daltónica todo le aparecerá como a nosotros se nos aparecen las películas en blanco y negro. Más aún, nosotros tenemos formas de saber que es daltónica, pues no puede hacer las discriminaciones requeridas, no importa lo elevada que sea la recompensa que se le ofrezca por hacerlas. No sólo sabemos que es daltónica: *ella* misma puede fácilmente saberlo. No puede imaginar los colores que es incapaz de ver, pero puede fácilmente saber *que* hay discriminaciones que las demás personas pueden hacer y ella no. Supongamos que le ofrecemos un mazo de cartas, la mitad verdes y la mitad rojas. Dice que todas le parecen iguales, y que estamos mintiendo cuando decimos que no son iguales. Entonces separamos las cartas en los montones rojo y verde y se las devolvemos; las marca de una forma que solo ella conoce. Luego las baraja y se las presenta a otra persona, que las ordena exactamente de la misma manera que nosotros. Antes de que este proceso ha sido repetido muchas veces, con las mismas cartas siempre en los montones «rojo» y «verde», nuestro hombre debe darse cuenta de que hay *algo* que nosotros vemos y él no ve.

En resumen, hay *maneras según las cuales podemos discernir* si una persona es o no daltónica. El daltonismo es una incapacidad de hacer distinciones de color, y podemos decir si una persona es o no capaz de hacer estas discriminaciones. Pero el caso que se nos plantea no admite tal solución empírica. Una persona que viese verde donde usted ve rojo y viceversa en todo el espectro, haría todas las discriminaciones de color que usted hace: cada vez que usted viese dos colores, ella vería dos colores; solo que vería colores diferentes de los que usted ve. Así, pues, ¿cómo sabría usted que está viendo colores diferentes? ¿No sería eternamente indetectable la diferencia?

«Bueno, ¿qué más daría? Ella pasaría todas las pruebas de ceguera a los colores. Daría las mismas respuestas verbales que usted, como 'verde' al señalar la hierba. Así que, ¿quién se preocupa?» En efecto, no tendría relevancia práctica. Pero no por ese comentario pierde el tema interés filosófico: ¿podría ser cierto que haya una diferencia eternamente imposible de descubrir?

«¿No saldría a la luz la diferencia por la manera en que las personas describen las cosas? Por ejemplo, llamaría amarillas y naranjas a las llamas igual que lo hacemos nosotros; pero si realmente las viese azules y violetas, ¿no diría que el fuego tiene un color frío,

en tanto que la hierba, que ella vería roja, tendría un color cálido?» No, pues si viera azules las llamas, entonces el color azul estaría asociado para ella a lo cálido, y así, con toda naturalidad diría que el azul (que llamaría amarillo) es un color cálido. La diferencia sería indetectable en tanto fuese sistemática.

«¿No podría ser detectada si usted y ella cambiasen los ojos?» Esto no es ahora posible técnicamente, pero supongamos que fuese posible, como algún día puede ser, cambiar los ojos como ahora cambiamos las gafas. Supongamos que los ojos de usted fuesen unidos al nervio óptico de ella, y viceversa. Entonces, si usted mirase la hierba y viese rojo en vez de verde, etc., usted diría: «¡Ajá! El tenía el espectro invertido, pues lo que veo con sus ojos es el color complementario del que veía con los míos». Pero supongamos que usted continuase viendo como antes: ¿refutaría esto la hipótesis del espectro invertido? Quizá la diferencia en la visión del color no es función de ninguna diferencia de estructura del ojo, como por ejemplo en los conos y bastones de la retina, sino de una diferencia en el *cerebro*.

Suponga que ambos intercambiasen los cerebros. Pero si usted tuviese su cerebro, tendría su memoria, sus rasgos disposicionales, su personalidad; entonces, ¿cómo seguiría siendo *usted* quien veía? Parece que, para llevar a cabo el experimento decisivo, usted habría de ser él y él usted.

La dificultad está en plantear el problema de manera que *algún* experimento pueda decidirlo (siempre que esto sea posible lógicamente) y retener al mismo tiempo el significado original de la hipótesis. ¿O es una hipótesis de las que sólo tienen significado cuando ha sido especificado un procedimiento de verificación? (Ver páginas 339-341).

La falacia reduccionista. Parece, pues, que los estados de conciencia, por muy íntimamente relacionados que puedan estar con los procesos cerebrales, no son la misma cosa. Cuando dos cosas (o procesos o sucesos), A y B, siempre se dan juntos, existe una gran tentación de intentar «reducir el uno al otro», decir que uno de ellos «no es sino» el otro. Hacer esto es cometer la falacia reduccionista (o la falacia del «no es sino...»).

«Los pensamientos no son sino impulsos electroquímicos que van por los conductos neuronales del cerebro.» «El dolor no es sino (cierto tipo de) estímulo de las terminaciones nerviosas.» «Los sonidos no son sino condensaciones y rarefacciones alternativas del aire (o de algún otro medio)». «Los colores no son sino longitudes de onda luminosas.» «El calor no es sino movimiento y moléculas.» Reflexionemos un momento sobre los enunciados de este género.

Cuando acaecen los pensamientos en el cerebro suceden procesos neuronales; en efecto, parece ser que nunca se dan pensamientos en ausencia de procesos neuronales; en otras palabras, los procesos neuronales del cerebro son condición necesaria para que ocurran los pensamientos. Pero si A es una condición necesaria de B, A y B no son una y la misma cosa; difícilmente A podría ser condición necesaria de sí mismo. Si B es causalmente dependiente de A, entonces *ipso facto* hay dos cosas, A y B. En general, parece ser un hecho empírico que la vida mental es completamente dependiente de la actividad cerebral. Si son dañados o extirpados ciertos sectores del cerebro, nunca se darán ciertos aspectos de la vida consciente. Pero decir que la conciencia es por completo dependiente de la actividad cerebral es muy distinto de decir que la conciencia *es* la actividad cerebral. Puede ser, por ejemplo, que la aparición de la sensación de dolor esté relacionada causalmente con la estimulación de las terminaciones nerviosas, pero, de nuevo, esto no es decir que *es* esa estimulación. Podemos saber que tenemos un dolor sin saber nada acerca de nuestras terminaciones nerviosas, ni siquiera que las tenemos. No tenemos por qué estudiar fisiología para saber que sentimos dolor, aunque sí para conocer las condiciones causales del dolor.

En el caso de los colores, ni siquiera hay una correlación perfecta entre las longitudes de onda de la luz y las sensaciones de color que tenemos. En general vemos rojo cuando las longitudes de onda luminosa están entre los 550 y 700 angstroms.

Sin embargo, si usted es ciego, o tiene los ojos cerrados, o es daltónico no verá rojo en absoluto, ni aun cuando esté en presencia de luz de esta longitud de onda. Y si usted tiene la alucinación de un dragón rojo, o ve manchas rojas sin haberlas, o ve objetos rojos en sus sueños, tiene la experiencia del rojo en ausencia (al menos en ese momento) de luz que posea la longitud de onda requerida. Si hay una correlación entre ver rojo y algún estado físico, es entre la sensación y cierto estado específico del cerebro (aun no sabemos cuál), el estado del cerebro que normalmente (pero no siempre, según hemos visto) sigue a la estimulación de la retina por luz de la longitud de onda requerida.

El físico, naturalmente, *define* las palabras para los colores en términos de longitudes de onda. Tiene todo el derecho de hacerlo, ya que tiene libertad de estipulación (págs. 19-20). Pero esto no implica ni por un instante que no exista la experiencia de rojo. Ninguna definición puede sustraer un ápice o una tilde de lo que existe (páginas 48-49). El físico está meramente ignorando la sensación; su cometido es estudiar las condiciones físicas, no las experiencias, por lo

cual define «rojo» en términos de las condiciones físicas en las cuales normalmente vemos rojos. Por supuesto, no son las longitudes de onda lo que vemos; lo que vemos es el rojo, y el físico nos da una información útil cuando dice que normalmente vemos rojo en tales y tales circunstancias. Lo que está definiendo no es la palabra que nombra la experiencia, sino la palabra que nombra las *condiciones* en las cuales ocurre normalmente la experiencia. (La palabra que nombra la sensación puede ser indefinible verbalmente; ver págs. 84-88). Sabíamos cómo era la experiencia, y la gente lo supo durante siglos, antes de que supiésemos lo que ocurre habitualmente en estas condiciones físicas específicas. Exactamente el mismo análisis se aplica al caso de los sonidos.

El mismo análisis se aplica también si usamos el concepto de calor como ejemplo. «El calor es el movimiento de las moléculas.» Si esto significa la experiencia de calor, con toda seguridad no es el movimiento de las moléculas; lo que *es* verdad es que, normalmente, cuando las moléculas están en movimiento más rápido, tenemos una experiencia de calor más intensa y (hasta cierto punto, por lo menos) cuanto más aumenta el uno más aumenta la otra. Pero esto no es lo mismo que decir que la experiencia es la misma cosa que el movimiento.

Para complicar más el asunto, supongamos ahora que alguien dice que el calor es el grado de dilatación de una columna de mercurio dentro de un tubo. Una vez más, puede definir «calor» de esta forma, si así lo desea; pero no dictamina la no existencia del movimiento de las moléculas ni de la sensación de calor. Puesto que no podemos examinar directamente las moléculas, usamos la altura de la columna de mercurio como *medida* de la rapidez del movimiento de las moléculas; hacemos esto porque, por buenas razones empíricas, creemos que hay una correlación estrecha y fiable entre la rapidez de este movimiento y la altura de la columna de mercurio. A temperaturas muy altas dejamos de usar la columna de mercurio como indicador del movimiento molecular porque (creemos) la correlación se destruye. En otras palabras, nadie, si lo piensa, *identificaría* el calor con la altura de la columna de mercurio; usaría la última como *indicador* del primero. *Ambos,* claro está, son hechos físicos, y no son la experiencia del calor. Entre el movimiento molecular y la experiencia, y también entre la columna de mercurio y la experiencia, la correlación es mucho menos fiable: por ejemplo, si usted tiene fiebre puede sentir un calor sofocante en una habitación aunque el termómetro registre menos de 15° C.

¿Cuál es el *significado real* de «calor»? ¿Qué es el calor mismo? La insensatez de tales preguntas debería ser patente después de nues-

tro estudio del lenguaje y el significado. La palabra «calor», como cualquier otra palabra, no tiene más significado que el que sus usuarios le han dado; y el significado que es primero cronológicamente es el sentido en el cual «calor» denomina un cierto tipo de experiencia familiar a todos nosotros; este es todavía el significado que usamos mayormente en la vida diaria, el que usamos antes de saber nada del termómetro o de los movimientos moleculares. El sentido en el cual «calor» significa movimiento molecular sólo surge después del nacimiento de la ciencia moderna, en el siglo XVII. Ninguno de los dos es el significado «real»; ambos son significados legítimos, inocuos en tanto no intentemos usar la palabra para negar la existencia de nada de este mundo. Esto es precisamente lo que sucede en el caso de la falacia reduccionista, particularmente con la gente que sabe un poco de física y nada de semántica: «El calor no *es* sino movimiento molecular; eso es todo lo que hay, no hay más.» ¡Como si la gente no hubiese podido hablar significativamente acerca del calor siglos antes de que nadie hubiese oído hablar de moléculas! Nadie niega que haya cosas tales como las moléculas; nadie niega (o debería negar) que haya cosas tales como las experiencias de calor. *Ambas* son cosas que existen, y parece que entre ellas hay una relación causal. Ninguna definición podrá expulsar de la existencia a ninguna de estas cosas.

La falacia, sin embargo, al menos en nuestro siglo, goza de una difusión paralela a su simplicidad. Aparece de nuevo en el punto de vista conocido como *materialismo.*

Materialismo. La palabra «materialismo» es usada a menudo para referirse a la tesis según la cual todo es material y no hay en absoluto nada mental: «Todo es materia, no hay mente.» Aquí, de nuevo, surge la familiar pregunta: ¿qué significa esto exactamente?

1. Si «mente» se define como algo más que la totalidad de los acontecimientos mentales o como alguna substancia a la que son inherentes los estados mentales, entonces, algunos filósofos se inclinarían a estar de acuerdo en que no hay tal cosa. (Discutiremos esta cuestión más avanzado el capítulo.) Aun así, tales personas no serían materialistas, pues aún creerían en los sucesos mentales. Pasemos, pues, a otro significado.

2. Se podría querer decir que realmente no hay acontecimientos mentales: ni pensamientos, ni sensaciones, ni emociones, ningún estado de conciencia en absoluto. Pero esta tesis es tan absurda que es difícil creer que alguien pueda haberla sostenido alguna vez. Imaginemos una persona que piense que no hay pensamientos: ¿no piensa que su opinión es verdadera? Si es esto lo que se entiende por «materialismo», el materialismo se autorrefuta.

3. Un significado más plausible, por tanto, es éste: los pensamientos, sensaciones, etc., ocurren, pero son hechos de naturaleza física, no son en absoluto mentales. Aquí, por supuesto, todo depende de cuán ampliamente vaya uno a usar la palabra «físico»: si la usa tan ampliamente que abarca todo fenómeno, no importa cómo sea éste, entonces ha logrado una victoria fácil pero vacía al concluir que todo es físico, como la de una persona que diga que todo es de color azul, usando la palabra «azul» tan ampliamente que abarque no sólo lo que ahora llamamos «azul», sino también lo que llamamos «rojo», «verde», «blanco», etc. La cuestión relevante, en con-consecuencia, es esta: ¿No hay sucesos suficientemente diferentes de los que de ordinario llamamos físicos como para merecer otro nombre? ¿No es cierto que algunos sucesos y procesos, como los pensamientos, no son observables públicamente ni localizables en el espacio? Y ¿no tenemos en mente la observabilidad pública y la localización espacial cuando llamamos a algo «físico»? Pero si esto es así, es mera obstinación verbal que nos empeñemos en llamar «físicos» a esos sucesos aunque no posean las características distintivas en virtud de las cuales llamamos a algo «físico». Llamar físicas a estas cosas sería tan engañoso como llamar humorista a una persona que haga un chiste cada veinte años.

Sin embargo, en el discurso ordinario, la palabra «materialismo» no se usa para denominar la tesis que niega lo mental en alguno de estos sentidos. Se usa para nombrar la tesis de que la vida mental es *dependiente de* condiciones físicas y no existiría sin ellas —esto será tratado más adelante, cuando nos ocupemos de las teorías acerca de la relación entre mente y cuerpo— o, todavía más popularmente, la tesis de que los seres humanos *están* o *deberían estar* interesados exclusivamente por las cosas materiales, como el dinero o las posesiones; ésta es, en el primer caso, una doctrina psicológica, y en el segundo caso, ética, y en ninguno de los dos interesa aquí.

Conductismo. Del conductismo en psicología se piensa a menudo como el gemelo o contrapartida del materialismo. Sin embargo, por regla general, aquellos que a sí mismos se llaman conductistas no desean negar lo mental en ninguno de los tres sentidos recogidos en los párrafos anteriores. (Si lo hacen, se aplicarán aquí las mismas consideraciones hechas en conexión con el materialismo.) En cambio la palabra «conductismo» generalmente denomina un tipo de *método* empleado en psicología, un método esencialmente caracterizado por el rechazo de la introspección de los propios estados mentales como material para obtener leyes psicológicas. Sus principales datos consisten en la conducta manifiesta y públicamente observable, siendo la introspección e incluso los informes introspectivos

considerados demasiado confusos para constituir datos de la exactitud científica requerida. Con el conductismo como método de la psicología, desde luego, no tenemos que tratar aquí.

Incluso aquí, sin embargo, hemos de guardarnos de definir «conducta» tan ampliamente que incluya la conciencia, a fin de que la palabra no pierda todo su significado distintivo; ni debemos identificar la conducta con la conciencia que la acompaña.

Dondequiera que hay conciencia hay conducta. Incluso al pensar o al soñar estamos reaccionando, aunque meramente de formas sutiles, tentativas, no visibles para un espectador. Sea lo que fuere aquello de lo que somos conscientes, (sea en la percepción o en la concepción, con los ojos abiertos o acariciando una fantasía), estamos reaccionando *a* ello. Los conductistas han traído a la luz estas reacciones múltiples, diminutas e incipientes, y nos han mostrado que todos los organismos, especialmente los organismos superiores, están incesantemente realizando estos delicados movimientos reactivos y, de este modo, manteniendo contacto, por así decir, con su mundo. Puesto que toda definición es, en el fondo, arbitraria, podríamos contentarnos con llamar a este juego incesante de reacciones, incipientes y manifiestas, la conciencia de las cosas que tiene el organismo, *salvo porque necesitamos el término para otra cosa.*

Cuando miro una bandera roja, mi cabeza se vuelve, mis ojos se enfocan a la distancia adecuada, se producen ciertas tensiones e inhibiciones que llamo «prestarle atención», se engendran reacciones incipientes de varias clases, de acuerdo con lo que la bandera roja signifique para mí, y qué pensamientos, o sentimientos estéticos, o propósitos, o emociones despierte. Todo esto es molienda para el molino del conductista. Pero *en adición a* esto, tengo la sensación de *rojo.* El conductista que está estudiando mis reacciones no puede encontrar en mí en ninguna parte la sensación de rojo. Puede tener una sensación similar si la bandera está en su campo visual; pero no estamos hablando de su sensación de rojo, sino de la mía. La descripción más completa posible de mis reacciones corporales deja fuera de cuenta lo que yo *veo,* los datos de mis sentidos; y, lo mismo pasa con lo que yo oigo, y así sucesivamente. Ni puede el conductista descubrir mis sentimientos y emociones, mis pensamientos y sueños. Puede conjeturarlos a partir del estudio de mis reacciones; pero la cualidad de mi sentimiento se le escapa. Puede verme retorciéndome, pero no puede sentir mi dolor. Puede ver mi sonrisa, medir mis tensiones musculares, contar mis latidos, descubrir lo que están haciendo mis glándulas, pero no puede sentir mi alegría. Eso, y todo el resto de mi experiencia consciente, es privado [8].

B. LA RELACION ENTRE LO MENTAL Y LO FISICO

Suceden los eventos y procesos físicos, y suceden los eventos y procesos mentales, no importa cómo podamos interpretar las palabras substanciables acerca de lo físico y lo mental. ¿Cuál es, entonces, la relación que estos sucesos y procesos guardan entre sí? ¿Se afectan los unos a los otros?, y en tal caso, ¿cómo? Consideremos las principales teoría tradicionales acerca de esta cuestión:

---

[8] Durant Drake, *Invitation to Philosophy,* pp. 329-30.

1. *Interaccionismo*. El interaccionismo comienza como una simple tesis de «sentido común», ¿Qué podría ser más obvio que el hecho de que los acontecimientos físicos causan sucesos mentales y que los sucesos mentales, a su vez, causan sucesos físicos? Usted recibe un golpe en la cabeza (suceso físico) y siente dolor (suceso mental); las ondas luminosas inciden en su retina (suceso físico) y usted experimenta una sensación visual (suceso mental). Cada vez que un estímulo físico causa que se registre algo en la conciencia, tenemos una prueba positiva de que los sucesos físicos causan sucesos mentales. Es igualmente claro que los sucesos mentales causan sucesos físicos: usted siente miedo (suceso mental) y su corazón palpita más rápido (suceso físico); usted decide salir a la calle (suceso mental) y sale a la calle (suceso físico). Cada vez que una volición (acto de la voluntad) resulte en que usted hace lo que quería hacer, tenemos una prueba positiva de que los sucesos mentales causan sucesos físicos. En otras palabras, la mente y el cuerpo *interaccionan*. Cierto, por lo que sabemos, el cuerpo nunca actúa sobre la mente sino por medio del cerebro, ni la mente afecta al cuerpo sino por mediación del cerebro. El cerebro, que es físico, es el eslabón entre los estados físicos y los estados mentales. Así la interacción se produce en condiciones muy especiales; pero se produce.

El principal defecto que tradicionalmente se le ha encontrado al interaccionismo puede expresarse como sigue: ¿Cómo afecta el cuerpo a la mente, o la mente al cuerpo? Cuando nos percatamos de un rayo de luz, ¿qué sucede? La mayor parte del proceso es bastante claro, aunque sus detalles sean extremadamente complejos: es la vieja historia de la retina, el nervio óptico, el cerebro. Podemos rastrear una serie continua de impulsos físicos. Pero ahora, ¿qué ocurre cuando llegamos al cerebro? En tanto nos quedemos en el cerebro no hay dificultad: lo que sucede en el cerebro es en extremo difícil de descubrir, pero sólo es una dificultad técnica. Pero, ¿qué hay del suceso mental que se supone ocurre como *resultado* de un suceso cerebral, digamos, el suceso último (o terminal) cerebral antes de que ocurra el suceso mental? No puede ni siquiera ser localizado espacialmente, ¿Cómo lo produce el estado cerebral?

Esta dificultad se percibe más agudamente todavía cuando consideramos un suceso mental (como una volición) que causa un suceso físico (como un movimiento corporal). Los conductos nerviosos son estimulados desde el cerebro; pero, ¿cómo son estimulados por la volición los centros cerebrales? La volición, siendo un suceso mental, difícilmente puede *tocar* las partículas físicas del cerebro para darles la estimulación apropiada; pero, ¿de qué otro modo se puede causar

que se muevan? «Por medio del suceso mental», dice el interaccionista; pero el crítico que intenta visualizar este estado de cosas (una volición, no espacial, afectando a una parte espacialmente localizable del cerebro) se encuentra desconcertado. «Por supuesto —le recuerda el interaccionista—, usted no puede visualizarlo porque los sucesos mentales no son espaciales, no son externos.» Pero el crítico sigue insatisfecho. Desearía saber más acerca del *cómo* de esta relación; ¿cómo podría actuar una mente sobre un cuerpo para producir un suceso físico?

Gran parte de la dificultad brota de un concepto de causalidad indebidamente estrecho. Si usted supone que C no puede causar E sin que C *actúe sobre* E, le ocasionará desasosiego la causalidad mente-cuerpo y cuerpo-mente, porque una cosa no puede literalmente actuar sobre otra a menos que ambas sean físicas. Pero, ¿por qué tiene que ser toda la causalidad de la especie *actuar-sobre*? 1) Incluso en el ámbito físico hay casos de causalidad en los cuales es difícil o imposible que veamos cómo una entidad actúa sobre otra. En la gravitación, ¿cómo *actúa el* Sol *sobre* los planetas? Este ejemplo está ya lejos del caso clásico de las bolas de billar, en el cual la primera bola causa que la segunda se mueva golpeándola. En otras palabras, parece haber «acción a distancia» (la acción de la gravitación, el magnetismo, los rayos cósmicos, etc.): causalidad sin que un cuerpo actúe sobre otro. Sabemos que la primera causa la segunda, pero no podemos señalar ningún tipo de contacto entre ellas (a menos, por supuesto, que inventemos la hipótesis *ad hoc* de que lo hay; ver págs. 398-99). 2) Hay muchos casos en los cuales todo lo que podemos decir es que *se da* la relación causal —que C es una condición suficiente para que ocurra E—, *sin* ser capaces de indicar *cómo* o por qué mecanismo ocurre la causación. Pero saber *que* C causa E es diferente de saber *cómo* ocurre la causación. Podemos saber lo primero sin saber lo segundo. Lo más que podemos decir en estos casos, como el de la influencia gravitacional del Sol sobre los planetas, es «sucede, eso es todo». Lo mismo podría ser cierto de la relación mente-cuerpo.

Quizá esto nos haga sentir incómodos. «Después de todo —podemos decir— la relación entre lo físico y lo mental no ha sido *explicada,* simplemente ha sido dejada colgando en el aire, sin nada que dé cuenta de ella.» Pero, ¿qué significa explicar (págs. 301-04)? Un suceso es explicado cuando ha sido sometido a una ley (o conjunto de leyes) y una ley es explicada cuando se ha mostrado que es consecuencia de otra ley (o teoría) más básica. Pero cuando llegamos a una ley última o «realmente básica» de la naturaleza, no podemos seguir explicando (¿qué querría decir explicar una ley básica?, ¿por

medio de qué la explicaríamos?); sólo podemos establecer la uniformidad. La peculiaridad de las relaciones entre lo mental y lo físico parece ser que las leyes que se refieren a éstas son todas leyes básicas. No podemos, por ejemplo, decir *por qué* este estado físico particular debe estar asociado invariablemente con esta sensación particular (que llamamos «rojo») en lugar de estarlo con otra (que llamamos «amarillo», o «dolor», u «olor acre»); no sabemos de ninguna otra ley a partir de la cual podamos derivar ésta: sólo podemos establecer la uniformidad [9].

Puede, sin embargo, haber otra fuente de preocupación. ¿No choca de frente la tesis interaccionista con un principio de la física bien establecido, la ley de la conservación de la energía? De acuerdo con esta ley, la cantidad de energía del universo siempre permanece constante. Ahora, cuando pisar un clavo (suceso físico), junto con otros sucesos en los músculos, nervios y cerebro, causa que yo sienta dolor (suceso mental), ¿se *pierde* energía física? Y cuando decido abandonar la habitación, y como resultado mi cuerpo empieza a moverse, ¿se *crea* energía física? Pero nunca han sido detectadas tales ganancias y pérdidas, ¿cómo puede ser verdadera la teoría interaccionista, si es incompatible con una ley de la física que está, desde luego, mejor establecida que ella?

Veamos primero lo que dice la ley de la conservación de la energía.

> Se halla que, si tomamos ciertos sistemas materiales, por ejemplo, una pistola, un cartucho y una bala, hay cierta magnitud que se mantiene aproximadamente constante a través de todos los cambios. Esta es llamada «energía». Cuando la pistola no ha sido disparada y la bala no tiene movimiento, el explosivo del cartucho tiene gran energía química. La pistola, aunque no haya tenido un retroceso rápido tiene también gran energía motriz porque tiene mucha masa. Los gases producidos por la explosión tienen energía motriz y energía calorífica, pero mucha menos energía química que la que tenía la carga sin explotar. Estos varios tipos de energía pueden ser medidos en unidades comunes, de acuerdo con ciertas convenciones. Para un espíritu inocente parece haber en este punto una buena parte de «truco», esto es, las convenciones parecen elegidas y los varios tipos y cantidades de energía oculta parecen postulados para hacer que el principio al final resulte acertado... Ahora bien, se halla que la energía total de todo tipo del sistema, cuando es medida de acuerdo con estas convenciones, es aproximadamente la misma en cantidad, aunque distribuida de forma muy diversa, después de la explosión y antes de ella [10].

En otras palabras, la bala, la pistola y la carga juntas son un «sistema conservativo», en el cual la cantidad total de energía perma-

[9] Ver John Stuart Mill, *A System of Logic*, Libro 3, Capítulo 14, Sección 2. En opinión de Mill, todas las leyes que enuncian correlaciones entre estados físicos y estados de conciencia son leyes básicas.

[10] C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, pp. 103-4.

nece constante (cada uno de estos tres sistemas solo no sería un sistema conservativo). Puede que el cuerpo humano también sea un sistema conservativo, aunque los indicios de esto son inconcluyentes. Pero suponiendo que lo es, ¿qué sucede con la energía física cuando la materia afecta a la mente, y de dónde surge la energía física cuando la mente afecta a la materia? No ha sido registrada tal pérdida o aparición repentina de energía.

Pero, ¿por qué tiene que haber alguna? La conclusión —de que la mente nunca afecta a la materia o la materia a la mente—

> ... no se sigue de la ley de conservación de la energía y los hechos experimentales solamente. La premisa real es una proposición tácitamente supuesta acerca de la causalidad: a saber, que, si un cambio en A tiene algo que ver con un cambio en B, la energía debe abandonar A y afluir a B. Esto no es afirmado ni implicado por la ley de conservación de la energía. Lo que dice es que, *si* la energía abandona A, debe aparecer en algún otro sitio, digamos B; de manera que A y B formen juntos un sistema conservativo [11].

Puesto que la ley de conservación de la energía no dice nada acerca de ninguna «transferencia» de energía, no hay en ella nada incompatible con el interaccionismo.

De acuerdo con otra tesis, sin embargo, no hay en absoluto relación causal entre lo físico y lo mental:

2. *Paralelismo psicofísico*. Los paralelistas afirman que no hay relación causal entre la mente y la materia: es como si los dos tipos de sucesos ocurrieran a lo largo de sendas paralelas sin tocarse jamás. Para cada suceso mental hay un suceso físico que le corresponde (su «correlato físico») en el cerebro. Pero lo inverso no es verdadero: hay muchos sucesos físicos, como la digestión del alimento, para los cuales no hay ningún correlato mental.

¿Cómo puede una teoría negar que los estímulos físicos tengan efectos mentales, y viceversa? ¿No va esto directamente contra los más obvios hechos empíricos que experimentamos miles de veces al día? No: el paralelismo no está negando ningún hecho de experiencia; no niega la verdad de un enunciado tal como que la luz intensa le causó a usted dolor de cabeza; sólo dice que estrictamente hablando la relación no es causal, y que el sentido común está usando el lenguaje imprecisamente cuando habla como si la relación fuese causal. Lo que causa un suceso físico, de acuerdo con el paralelismo, es siempre otro suceso físico, y éste es a su vez causado por otro suceso físico, y así sucesivamente, sin romperse la cadena de sucesos físicos. Sin embargo, cuando se dan sucesos físicos de cierta naturaleza altamente específica (a saber, sucesos en

[11] *Ibid.*, p. 107.

la corteza cerebral), entonces se dan los sucesos mentales como un tipo de *acompañamiento corriente* de ellos. Pero lo físico no *causa* lo mental. Más bien hay una correlación de uno a uno entre ellos. Entre ciertos estados físicos del cerebro y los sucesos mentales hay una correlación de uno a uno, tal que si se repitiese exactamente cierto estado cerebral, se repitiría exactamente el suceso mental correspondiente; y el suceso físico corporal y su correspondiente suceso mental siempre ocurren simultáneamente.

¿Cuál es, entonces, de acuerdo con el paralelismo, la descripción verdadera de lo que ocurre en el proceso de la sensación? Las ondas luminosas inciden en la retina (en el caso de la visión); es transportado un impulso a lo largo del nervio óptico hasta el cerebro. Todo esto es físico. ¿No *causa* esto que ocurra un suceso mental? No. Lo causado es siempre otro suceso físico. En este caso lo causado es un suceso cerebral, que a su vez causa otro suceso cerebral, y así sucesivamente. Pero, a la par que estos sucesos cerebrales, se dan sucesos en la conciencia (sucesos mentales), y se dan invariablemente; pero no son *causados* por ellos.

Tampoco un suceso mental causa uno físico. Supongamos que la sensación visual mencionada en el párrafo anterior es la de ver las palabras de un libro de cocina: «Añada un pellizco de cinamono»; ¿no *querrá* usted, entonces, andar hasta la cámara de las especias? Y ¿no se moverán sus piernas en esa dirección como *resultado, efecto,* de su volición? De nuevo, la respuesta del paralelista es no. Sus piernas se mueven, de acuerdo. Lo que causa este suceso no es un suceso mental sino una serie de sucesos cerebrales (los últimos de la serie descrita en el párrafo anterior), que a su vez estimulan ciertos nervios (nervios eferentes) que van desde el cerebro, a lo largo de la espina dorsal, hasta los pies; estos a su vez afectan a sus músculos, y usted anda. *La serie completa de causas y efectos puede ser rastreada en el ámbito físico.* Para dar cuenta causal completa de lo que sucedió desde el momento de la estimulación de la retina hasta el momento de andar (quizá no más de una fracción de segundo) podemos seguir una serie ininterrumpida de causas y efectos en el ámbito físico. Para dar cuenta causal no se necesita incluir más. Una descripción completa de lo que sucedió, desde luego, incluiría más; habría de incluir los sucesos mentales, ya que, por supuesto, el paralelismo no niega que ocurran. Es sólo que actúen como causas y efectos lo que niega el paralelismo.

De acuerdo con el paralelismo, ¿no está la mente en posición de espectador meramente pasivo de lo físico, incapaz de *hacer* nada en el mundo físico? No, dice el paralelista; no, si se entiende la situación con propiedad. Pues supongamos que la cadena de sucesos físicos

descrita en los párrafos anteriores es denominada P-1, P-2, P-3 y así sucesivamente. Esta cadena de sucesos físicos es ininterrumpida. Ahora, en cierto punto, en particular cuando ocuren sucesos cerebrales de cierto tipo, simultáneamente ocurren sucesos mentales. Supongamos que esto comienza en P-12. Entonces, correspondiendo a P-12, tenemos M-12; correspondiendo a P-13 tenemos M-13; y así sucesivamente. La relación entre P-12 y M-12 es invariable: si P-12 ocurriese de nuevo, M-12 ocurriría otra vez simultáneamente. (Probablemente nunca ocurrirá esta repetición perfecta, porque las huellas mnémicas del cerebro harían diferente el segundo estado cerebral, incluso si el estímulo externo fuese el mismo exactamente; y la conciencia de los casos previos del mismo tipo de suceso —memoria— haría que el suceso mental fuese diferente la segunda vez.) Supongamos que P-25 es que las piernas se muevan, o más precisamente un suceso de ese proceso; y que M-15 es la volición (acto de la voluntad y P-15 es su correspondiente suceso cerebral, del que, por el momento, realmente no sabemos nada. Ahora bien, P-15, un suceso cerebral, está en la cadena causal de los sucesos que conducen a P-25, y sin él P-25 no habría ocurrido. M-15 no está en esta cadena causal; P-15 es *representativo* de M-15, por así decir, en la cadena causal; sólo es por medio de P-15 por lo que es causado en el mundo un efecto. Sin embargo, *M-15 es esencial al proceso: P-25 no habría ocurrido sin M-15 igual que no habría ocurrido sin P-15.* En otras palabras, M-15 es tan *condición necesaria* (y parte de la condición suficiente) de P-25 como lo es P-15.

Ninguna casa se edificó nunca, ningún libro se escribió jamás sin que se diesen sucesos mentales. El paralelismo no niega esto. Sólo insiste en que lo que hizo la *obra* real en el mundo físico nunca fue el suceso mental mismo sino su representante en el ámbito físico, no M-15, sino P-15.

Si esto es así, ¿cuál es la diferencia entre decir que M-15 es una condición necesaria pero *no* una causa, como hace el paralelislo, y decir, como francamente hace el interaccionista, que *es* una causa, al menos *un* facto causal del hecho de que ocurra P-25? No parece haber ninguna. Si M-15 ocurre siempre antes que P-25, y P-25 nunca ocurre sin M-15, ¿no es M-15 tan causa de P-25 como lo es P-15? ¿No es la diferencia entre paralelismo e interaccionismo una diferencia de lenguaje, en otras palabras, una diferencia verbal, al aplicar uno la palabra «causa» en una situación en la que el otro rehusa hacerlo? De acuerdo con ambas tesis, un estímulo físico es parte de una condición suficiente (y en muchos, si no en todos, los casos, asimismo una condición necesaria) de un suceso mental; y de acuerdo con ambas tesis, un suceso mental, como una volición, es parte de una con-

dición suficiente (y al menos en la mayoría de los casos, también una condición necesaria) de un efecto físico, o una serie de efectos físicos tales como construir una casa. El interaccionista llama a esta relación *causal,* como por cierto hacemos en la vida ordinaria. ¿No se está comportando entonces el paralelista como un tozudo al rehusar llamarla causal? Ver rojo depende de multitud de factores del mundo físico, incluido el cerebro, ¿cuál es el objeto, o incluso el sentido, de decir «es dependiente, de acuerdo, pero no causalmente»? Quizá el paralelista aún tiene «en el fondo de su mente» la idea de la causalidad como algo que incluye necesariamente la acción de una entidad física sobre otra, y puesto que esto no está presente en el caso de lo físico y lo mental, rehusa llamar causal a la relación. Ya hemos visto que esta restricción está injustificada: hay muchos acontecimientos y procesos, incluso en el mundo físico, en los cuales la causación no implica que una cosa actúe sobre otra. ¿Por qué insistir en ello aquí? La principal razón de que el paralelismo haya tendido a desaparecer en en las discusiones del siglo XX acerca de la relación mente-cuerpo es que una vez resuelta la disputa sobre el significado de «causa», no parece haber diferencia entre él y el interaccionismo. El tipo de relación que existe entre lo mental y lo físico sería llamado causal en cualquier otro contexto, y parece no haber buenas razones para rehusar llamarlo así aquí.

Pero ahora nos espera otra tesis sobre la relación entre lo mental y lo físico:

3. *Epifenomenalismo.* De acuerdo con esta tesis, la mente no es sino un «epifenómeno» del cuerpo. Su relación con el cuerpo es como la del humo con la locomotora, o la sombra con la persona. Los movimientos de la persona causan los movimientos de su sombra, pero los movimientos de la sombra no causan a su vez los de la persona. Análogamente, lo físico causa lo mental, pero lo mental nunca a su vez causa lo físico. Es estrictamente una relación causal de una sola dirección.

La gran desventaja de esta tesis, una vez que la despojamos de sus interesantes elementos gráficos, es que combina todas las dificultades que se pueden encontrar en los dos puntos de vista anteriores. Cualesquiera razones que se puedan encontrar para decir que lo físico causa lo mental (causa física y efecto mental) también valdrán como buenas para decir que lo mental causa lo físico, como en las voliciones que causan movimientos corporales. Y cualesquiera razones que se puedan hallar en contra de la afirmación de que lo mental causa lo físico, como hace el paralelista si interpreta la causación como algo que implica contacto, *también* se pueden hallar en contra de la afirmación de que lo físico causa lo mental, como «¿de qué manera los movimientos

de las partículas de materia producen los acontecimientos mentales?» Así, cogido entre las otras dos tesis (que siguen siendo diferentes, si el interaccionista quiere con ello significar contacto, como hace tradicionalmente), el epifenomenalista tiende a desaparecer del escenario.

El rasgo que hace al epifenomenalismo más difícil de aceptar es que, si la mente nunca afecta al cuerpo, se está obligado a opinar que el curso completo de los sucesos del mundo físico habría sido exactamente el mismo que ahora, *incluso si no hubiesen existido mentes.* Pero, ¿cómo, se puede preguntar, se habría podido construir ciudades, escribir libros y sinfonías, asistir a colegios y enseñar materias, si las mentes humanas no hubiesen sido causalmente eficaces en el mundo? Seguro que, si algún hecho de la realidad es obvio, es que el mundo es diferente porque existen las mentes. Pero el epifenomenalista acepta esta conclusión con compostura. Lo mismo que un cuerpo puede existir los días nublados en que no proyecta sombra, la actividad cerebral (dice) podría ocurrir sin que le acompañase ninguna actividad mental. Las ciudades no podrían haber sido construidas o los libros escritos sin la actividad enormemente compleja de las células del *cerebro* humano, pero esto es muy diferente de decir que estas cosas no podrían haber sido ejecutadas sin que existiese la *conciencia,* y es sólo la existencia de la conciencia lo que él niega como causalmente necesario para el proceso. Ahora, hablando estrictamente, para probar esto, habríamos de reelaborar la historia del universo, *con cerebros humanos* y *sin* conciencia humana, para ver lo que habría ocurrido en situación tal. Pero, para llevar tal experimento a buen término, tendríamos que eludir lo que parece ser una ley (o serie de leyes) de la naturaleza, que siempre que ocurre un suceso físico cerebral P, también ocurre un suceso mental correspondiente M, y viceversa. Este último hecho, si es un hecho, haría el experimento no sólo técnica, sino empíricamente imposible.

4. *La teoría del doble aspecto.* De acuerdo con esta manera de ver, los sucesos mentales y físicos son meramente dos aspectos de la misma *substancia* subyacente. La substancia misma es concebida generalmente como incognoscible para los seres humanos, pero dos de sus aspectos, lo mental y lo físico, son conocidos. Es como si uno pasase por un corredor con un espejo a la derecha y otro a la izquierda, y el cuerpo fuese reflejado por ambos espejos. Un espejo es lo físico y el otro es lo mental, y ambos reflejan simultáneamente aspectos diferentes de la misma substancia: usted. Esto es bastante fácil de ver en el caso del espejo, pero no tal fácil en el caso de la relación entre lo mental y lo físico. Podemos hablar corrientemente de «dos aspectos de la misma cosa», «dos caras de la misma mo-

neda», y así sucesivamente; pero, ¿de qué es precisamente de lo que son dos aspectos lo mental y lo físico? Parece que, en el intento de desembarazarnos de un misterio (o en todo caso de un hecho último), hemos dado con otro. En vez de decir que las correlaciones entre lo mental y lo físico son leyes últimas de la naturaleza, intentamos explicarlas diciendo que son dos aspectos de una substancia subyacente, una substancia, no obstante, con la que nadie ha tenido el menor trato y de la que nadie tiene el menor conocimiento.

Es probable que la mayoría de las personas cuyo uso del lenguaje sugiere la teoría del doble aspecto en realidad deseen mantener que, en un sentido u otro, lo mental y lo físico son *idénticos*. Pero esto nos lleva a nuestra última teoría.

5. *La teoría de la identidad.* De acuerdo con esta teoría, los estados mentales son idénticos a los estados físicos del cerebro. Decir que usted está en cierto estado mental es decir que en la corteza de su cerebro está sucediendo cierto evento; usted puede no saber qué es, pero las dos cosas, a pesar de todo, son idénticas. No es meramente que los estados físicos cerebrales y los estados mentales estén correlacionados entre sí («siempre que P, entonces M») sino que literalmente son *el mismo suceso.*

¿Qué significado de «idéntico» se presupone aquí? 1) Cuando decimos que este mármol es idéntico a ese mármol, queremos decir que los dos mármoles tienen exactamente las mismas características. Puede no haber dos mármoles idénticos en el mundo, pero si los hubiese tendrían exactamente las mismas características: «idéntico» aquí significa «*exactamente lo mismo*». Desde luego, si ocupar la misma posición en el espacio y el mismo segmento del tiempo ha de ser considerado como una característica, entonces sería imposible lógicamente que dos mármoles fuesen idénticos, pues si estuvieran en el mismo lugar al mismo tiempo serían un mármol, no dos. Cuando decimos que dos cosas son idénticas usualmente queremos significar que tienen exactamente las mismas características *excepto* las propiedades espacio-temporales. Pero hay asimismo otro significado de «idéntico». 2) Cuando decimos que A es idéntico a B, podemos significar identidad *numérica,* que son, literalmente, *una y la misma cosa.* Los antiguos creían que el lucero del alba y el lucero vespertino eran dos astros, pero ahora sabemos que es uno: el planeta Venus. El lucero del alba y el lucero vespertino son idénticos: son uno y el mismo objeto. Similarmente dos exploradores pueden estar levantando el mapa de un territorio desconocido, y cada uno de ellos, acercándose a una montaña en direcciones opuestas, puede dar un nombre diferente a lo que resulta ser (después de que se hayan comparado los mapas) la misma montaña. Las supuestas dos montañas

son idénticas numéricamente: son una y la misma montaña. La teoría de la identidad de la mente y el cuerpo dice que los estados mentales y los estados físicos cerebrales son una y la misma cosa.

Cuando digo que una sensación es un proceso cerebral o que un rayo es una descarga eléctrica, estoy usando «es» en el sentido de identidad estricta. (Lo mismo que en la —en este caso necesaria— proposición «7 es idéntico al menor número primo superior a 5».) Cuando digo que una sensación es un proceso cerebral o que un rayo es una descarga eléctrica no quiero significar meramente que la sensación es de algún modo espacial o temporalmente continua con el proceso cerebral o que el rayo es meramente continuo espacial o temporalmente con la descarga [12].

Pero, ¿cómo puede ser esto? Si aceptamos tal identidad, ¿no abandonamos la misma distinción entre lo mental y lo físico que tan laboriosamente introdujimos en las páginas 476-81? A la luz de estas consideraciones, resultaría que la teoría de la identidad está abierta a la objeción de que los sucesos físicos y los mentales no son lo mismo.

Por más completamente que la conducta de un cuerpo externo responda a las pruebas de inteligencia conductistas, siempre queda por formular una pregunta perfectamente sensata: ¿lo ha hecho una mente en realidad, o es sólo un autómata? Es muy cierto que no tenemos medios disponibles para responder a estas preguntas de manera concluyente. Es también cierto que, cuanto más aproximadamente responde un cuerpo a las pruebas conductistas de inteligencia, más difícil nos resulta en la práctica considerar la posibilidad de que no tenga mente. No obstante, la cuestión «¿tiene mente?» nunca es tonta en el sentido de que sea no significativa. En el peor de los casos, es tonta en el sentido de que no expresa generalmente una duda real y de que no tenemos medios de responderla. Puede ser como preguntar si la luna no está hecha de queso verde; pero no es como preguntar si un hombre rico puede no tener riquezas...

Supongamos, para los fines de la argumentación, que siempre que es verdadero decir que tengo la sensación de una mancha roja también es verdadero decir que en cierta parte de mi cerebro está teniendo lugar un movimiento molecular de cierto tipo específico. Hay un sentido en el que es patente que no tiene sentido intentar reducir lo uno a lo otro. Hay un algo que tiene la característica de ser mi conciencia de una mancha roja. Hay un algo que tiene la característica de ser un movimiento molecular. Seguramente debería ser obvio incluso para el más «adelantado pensador» que jamás haya trabajado en un laboratorio psicológico que, sean lo mismo o diferentes estos «algos», hay dos *características* diferentes. La alternativa es que las dos expresiones no sean más que dos nombres de una sola característica, como las dos palabras «rico» y «acaudalado»; y es obvio que no lo son. Si esto no es evidente a primera vista, es muy fácil hacer que lo sea mediante las siguientes consideraciones. Hay algunas preguntas que pueden suscitarse en torno a la característica de ser

[12] J. J. C. Smart, «Sensations and Brain Processes» («Sensaciones y procesos cerebrales»), *Philosophical Review*, 1959, p. 145. Ha de observarse, sin embargo, que «rayo» y «descarga eléctrica» no son estrictamente idénticos: el rayo es sólo *una especie* de descarga eléctrica.

un movimiento molecular que no tiene sentido suscitar en torno a la característica de ser conciencia de una mancha roja; y a la inversa. En torno a un movimiento molecular es perfectamente razonable suscitar la pregunta: «¿es rápido o lento, recto o circular, etc.? Acerca de la conciencia de una mancha roja no tiene sentido preguntar si es una conciencia rápida o lenta, una conciencia recta o circular, y así sucesivamente. A la inversa, es razonable preguntar si la conciencia de una mancha roja es una conciencia clara o confusa; pero no tiene sentido preguntar de un movimiento molecular si es un movimiento claro o confuso. Así, el intento de argüir que «ser una sensación tal y tal» y «ser un rasgo de conducta corporal de tal y tal tipo» no son más que dos nombres de una misma característica es, evidentemente, una causa perdida [13].

Por muy fuerte que parezca este argumento, el teórico de la identidad niega que sea válido. Siendo idénticos, el suceso mental y el físico no son dos eventos diferentes; pero creer que las expresiones no son «más que dos nombres de la misma cosa» —lo que también es falso— no es la única alternativa. Consideremos primero esta objeción y cómo la responde el teórico de la identidad. (Las primeras cuatro objeciones son muy similares, y podrían, ciertamente, ser consideradas variaciones de la misma objeción básica.)

1. «¿Cómo pueden tener el mismo significado las palabras que describen los sucesos mentales y las que describen los sucesos físicos? Evidentemente tienen significados muy diversos. Cuando digo que tengo un recuerdo, significo algo *diferente* que cuando digo que mi cerebro está en cierto estado. Y si no significo lo mismo, ¿cómo pueden ser las dos cosas idénticas?».

La teoría de la identidad, sin embargo, no dice que las palabras mentales *signifiquen* lo mismo que las palabras físicas. La expresión «ser humano» no significa lo mismo que la expresión «bípedo implume», y no obstante ambas expresiones *denotan*, o al menos podrían denotar, las mismas cosas. Las expresiones «vicepresidente de los Estados Unidos» y «presidente del senado de los Estados Unidos» no tienen el mismo significado, pero denotan al mismo individuo. La palabra «rayo» no significa lo mismo que descarga eléctrica, aunque todo rayo es de hecho una descarga eléctrica. Que esto sea así, desde luego, es un descubrimiento empírico desconocido antes del nacimiento de la física moderna. Pero de igual forma, la teoría de la identidad, si es verdadera, es un descubrimiento empírico: el descubrimiento de que lo que anteriormente creíamos que eran dos sucesos es, de hecho, uno.

«Veo un rayo» no significa «veo una descarga eléctrica». En efecto, es posible lógicamente (aunque altamente improbable) que la explicación del rayo como descarga eléctrica sea un día abandonada. Tampoco «veo el lucero vespertino» *significa* lo mismo que «veo el lucero del alba», y no obstante «el

[13] C. D. Broad, *op. cit.*, pp. 614, 622-23.

lucero del alba y el lucero vespertino son una y la misma cosa» es una proposición contingente... [14].

Ni las palabras «alguien» y «el doctor» significan lo mismo, pero el alguien en cuyo despacho estuve esta mañana es sin embargo idéntico al doctor, numéricamente. De igual manera, cuando digo «tengo un recuerdo» no *significo* lo mismo «tengo tal y tal proceso cerebral». El hombre ordinario cuando informa de una experiencia interna informa que algo está sucediendo, pero deja sin especificar qué tipo de cosa está sucediendo. No obstante, lo que está sucediendo es, igualmente, un proceso cerebral.

2. «Pero A no puede ser idéntico numéricamente a B, si hay cosas que podemos conocer de A sin conocerlas de B, y viceversa.»

Pero esto no es verdad, dice el teórico de la identidad. Creemos que un relámpago es una descarga eléctrica, y, no obstante, podemos saber que algo es un relámpago sin saber que es una descarga eléctrica. Podemos saber que alguien es vicepesidente de los Estados Unidos sin saber que también es presidente del senado, aunque la persona que es vicepresidente de los Estados Unidos es también presidente del senado. Yo puedo saber que el objeto que veo es rojo sin saber también que es un globo; no obstante, es un hecho que el objeto rojo que veo es un globo: el objeto que veo y el globo son el mismo objeto. Usted puede saber que X tiene la característica A y que Y tiene la característica B pero no saber que X e Y son el mismo objeto; pero si lo son, encontramos que el X que tiene A es el mismo objeto que el Y que tiene B. Por tanto, una persona puede ser capaz de hablar acerca de sus pensamientos, sentimientos y experiencias sensoriales sin saber nada de sus procesos cerebrales, lo mismo que puede hablar de un rayo sin saber nada de electricidad. X puede ser idéntico a Y, y sin embargo nosotros no saber que lo es, y por tanto no saber que las cualidades que atribuimos a X son también cualidades de Y.

3. «Pero ¿no es posible lógicamente que los sucesos mentales ocurran sin sucesos físicos, aunque nunca lo hagan? Y, ¿cómo puede ser posible lógicamente de acuerdo con la teoría de la identidad?»

Puede ser y es. *Si* hubiese estados conscientes sin cuerpos —posibilidad que examinaremos en la sección próxima— esto refutaría al instante la teoría de la identidad, pues de acuerdo con esta teoría todo estado de conciencia es idéntico numéricamente a un estado cerebral, y esto sería evidentemente falso si se diese lo uno sin lo otro. Que se diesen estados de conciencia sin estados físicos refutaría la teoría de la identidad, igual que si se diese un rayo que no fuese

[14] J. J. C. Smart, *op. cit.*, pp. 147-48.

una descarga eléctrica, refutaría la hipótesis empírica de que los rayos son descargas eléctricas. Pero recordemos que, si bien es una identidad numérica, la identidad que se afirma es todavía una identidad *empírica,* y que el descubrimiento de tal identidad sería un descubrimiento empírico, no una identidad *lógica,* o identidad de significado. Sigue siendo posible *lógicamente* que se den estados mentales sin que se den estados físicos. Lo que *no* es posible lógicamente, porque es autocontradictorio, es que se den estados mentales sin estados físicos y que la teoría de la identidad sea verdadera.

4. «Si X e Y son idénticos, entonces no podemos pronunciar ningún enunciado verdadero sobre X que no sea también verdadero de Y. Y, en este caso, podemos. Yo puedo decir que espero cierta postimagen cuando he mirado un color intenso en una pantalla, pero esto no es lo mismo que esperar que mi cerebro esté en cierto estado: no tengo conocimiento, y por tanto expectaciones, acerca de eso.»

Eso es perfectamente cierto; pero la teoría de la identidad no pretende que, cuando usamos una palabra mental, «postimagen», podamos sustituirla por una palabra física que describa un estado cerebral sin que haya cambio de significado. Las dos tienen significados diferentes. No es identidad de *significado* entre dos conjuntos de *palabras* lo que se afirma, sino identidad *empírica* entre dos *cosas.* Yo puedo esperar un rayo sin esperar una descarga eléctrica si no sé nada de descargas eléctricas; pero, cuando relampaguea, lo mismo se trata de descargas eléctricas. Puedo esperar una postimagen sin esperar un proceso cerebral, dado que no sé nada de procesos cerebrales; pero lo que está sucediendo es, a pesar de todo, un proceso cerebral. Es posible que dos cosas, A y B, sean idénticas numéricamente, y aun así que una persona *espere* A sin esperar B. Esta peculiaridad se presenta porque las palabras «A» y «B» pueden tener significados diferentes, aunque tengan la misma denotación, y nuestra expectación está orientada hacia cierto significado (puedo esperar al vicepresidente de los Estados Unidos pero no al presidente del senado). Así, el hecho de que yo pueda esperar cierta experiencia sin esperar un proceso cerebral no prueba que las dos cosas sean diferentes, sino sólo (y ya lo concedimos) que el *significado* de las palabras «experiencia» y «proceso cerebral» no es el mismo.

Pero de esto surge otra objeción que es más difícil de responder para el teórico de la identidad:

5. «Estamos de acuerdo en que las expresiones "lucero del alba" y "lucero vespertino" no significan lo mismo, aunque ambas denotan el mismo objeto. Pero ahora yo le recordaría que *si* el lucero del alba tiene alguna característica que el lucero vespertino no tiene, o vice-

versa, entonces no pueden ser idénticos numéricamente (no pueden ser el mismo objeto). Podemos, por supuesto, *creer,* o incluso saber, que el lucero de la tarde las tiene sin saber que las tiene el lucero del alba (podemos no saber siquiera que existe el lucero del alba), pero si son *de hecho* idénticos numéricamente, entonces *de hecho* debe ser verdad que toda característica del primero es también una característica del segundo, y viceversa. Ahora bien, lo mental tiene características que lo físico no tiene, y viceversa; y si esto es cierto, no pueden ser idénticos numéricamente.»

Así:

a) «Un proceso cerebral siempre se da en cierto lugar del cerebro. ¿Se da ahí el suceso mental?»

No. Los procesos B (procesos cerebrales) están en un sentido perfectamente claro localizados en el lugar donde está el cerebro, en una región particular del espacio físico. Pero no es verdad que los estados C (estados de conciencia) se den en el cerebro, o siquiera en el interior del cuerpo, que para el caso es igual. A buen seguro yo puedo tener un dolor en la pierna o en la cabeza; localizamos las sensaciones en el cuerpo. Pero no es lo mismo que decir que localizamos el *estado de conciencia* que tengo, cuando tengo una sensación. El dolor está en mi pierna, pero no es el caso que mi estado de darme-cuenta-de-un-dolor-en-la-pierna esté también en mi pierna. Ni en mi cabeza. En el caso de los pensamientos no hay tentación de localizarlos, ni de localizar el estado mental de darse cuenta del pensamiento. De hecho no tiene el menor sentido hablar de estados C como localizados en algún lugar del cuerpo. No entenderíamos a alguien que dijese, señalando un lugar de su cuerpo, que allí tenía localizada su concepción de un pensamiento o su postimagen. No tendría mayor sentido que pretender que su concepción de un pensamiento era cúbica o de diámetro micrométrico.

El hecho de que no tenga sentido decir que los estados C ocurren en un volumen ocupado por un cerebro significa que la teoría de la identidad no puede ser acertada. Pues para decir que algo es idéntico a un particular objeto, estado o proceso físico, es condición necesaria que la cosa esté localizada en el lugar donde está el particular objeto, estado o proceso físico. Si no está, no puede ser idéntico a lo que *está.* Aquí tenemos algo que distingue el caso de la mente y el cuerpo de ejemplos de identidad tales como el hombre y el bípedo implume, el lucero del alba y el lucero de la tarde, el agua y el H_2O, el rayo y la descarga eléctrica, etc. [15].

b) «Un proceso cerebral es un suceso observable públicamente; por difícil que pueda ser por razones técnicas, diferentes cirujanos podrían observarlo. Pero un dolor o un pensamiento es un suceso privado: nadie puede tener los dolores o pensamientos de usted sino usted. (Usted y yo podemos tener el mismo pensamiento en el sen-

[15] Jerome Shaffer, «Could Mental States Be Brain Processes?» (¿Pueden ser los estados mentales procesos cerebrales?) *Journal of Philosophy,* LVIII (1961), pp. 815-16.

tido de que podemos pensar *en* una misma cosa, pero cuando lo hacemos, hay dos sucesos, dos actos de pensar, el suyo y el mío.)»

Se puede responder que esto sólo es cuestión de tiempo, a causa de nuestra relativa ignorancia acerca de los estados cerebrales, y que, si yo tuviese un conocimiento completo de la neurología, podría, mirando el interior de su cerebro, saber que usted tenía un dolor e, incluso, en qué estaba usted pensando. Esta última observación es acertada, pero desde luego no contesta la objeción: el hecho sigue siendo que, incluso si yo *sé* en qué está usted pensando, no *tengo* sus pensamientos, y saber que usted tiene un dolor es diferente de experimentar su dolor. (Hasta los que creen en la telepatía no pretenden que yo pueda *tener* su dolor sino sólo que puedo *saber que* usted tiene un dolor, sin observarlo a usted.) La experiencia del suceso mental sigue siendo privada, aunque el convencimiento de que usted lo tiene pueda estar disponible públicamente. El neurólogo perfecto podría estar tan seguro como usted de que usted experimenta un dolor, pero a pesar de todo seguirá sin sufrirlo.

El teórico de la identidad puede replicar: «Hasta que no esté más perfeccionada y más ampliamente aceptada la teoría de los procesos cerebrales, no habrá ningún *criterio* para decir "Smith tiene una experiencia de tal y tal tipo", *salvo* los informes introspectivos de Smith. En consecuencia, hemos adoptado como regla de lenguaje que (normalmente) lo que Smith dice sucede.» [16] Pero incluso si *hubiera* criterios distintos del informe introspectivo de Smith, como examinar el cerebro de Smith en ese momento, e incluso si todo el mundo, echando una mirada al cerebro de Smith, pudiera dictaminar qué estaba pensado exactamente Smith, aún sería al caso que Smith *tiene la experiencia*; y tener la experiencia es lo que es privado, no el *conocimiento* de que Smith la tiene.

No es fácil ver cómo puede la teoría de la identidad responder a esta objeción convincentemente. Hasta que no lo haga, debemos concluir que no proporciona una explicación satisfactoria de la relación entre lo mental y lo físico. La analogía que presenta con *otros* casos de identidad es más convincente que la conclusión de que lo mental y lo físico son idénticos.

Cuando decimos que el Lucero del Alba y el Lucero de la Tarde son idénticos, significamos que ambos nombres se refieren a una misma cosa física en momentos diferentes y en lugares diferentes. Cuando decimos que el presidente y el comandante en jefe de las fuerzas armadas son idénticos, significamos que ambos roles están asignados, por la ley, a la misma persona. ¿Qué queremos decir en el caso de la Teoría de la Identidad? ¿Significamos 1) que ciertos *estados cerebrales son mentales,* que pueden ser conocidos directamente por in-

[16] J. J. C. Smart, *op cit.*, p. 152.

trospección, que alguien sin el menor aprendizaje de neurología puede saber sin observación que están sucediendo ciertos sucesos increíblemente complejos en su corteza inferotemporal? ¿Significamos 2) que los *sucesos mentales son físicos,* que el pensamiento de que hoy es fiesta, por ejemplo, tiene forma, tamaño, peso o color, que puede ser fotografiado, o quizá olido? Ambas interpretaciones parecen de lo más paradójico [17].

C. EL YO, LA IDENTIDAD PERSONAL Y LA INMORTALIDAD

Ya hemos tratado de la distinción entre sucesos mentales y físicos, y descrito algunas teorías sobre la relación entre ambos. Los términos «mental» y «físico» deben sernos ahora completamente familiares, pero hasta el momento poco se ha dicho sobre los nombres correlativos, «cuerpo» y «mente».

El cuerpo. En general, los sucesos físicos se dan en la historia de las *cosas* físicas: cuando usted repinta la mesa, se dan diferentes eventos en la historia de esta cosa, la mesa; una descripción de estos eventos es una descripción de los cambios que están ocurriendo en la historia de esta mesa. Constantemente están sucediendo cambios moleculares, y tienen lugar en la historia de las cosas de las cuales son parte las moléculas. A veces los cambios no son, hablando estrictamente, *en* el objeto: las ondas luminosas y las ondas sonoras *emanan* de los objetos, permitiéndonos verlos y oírlos, pero es aún de las cosas u objetos físicos de donde emanan. Hay, sin embargo, sucesos físicos que no parecen en absoluto ser parte de la historia de los objetos físicos: por ejemplo, un relámpago, un trueno, el arco iris, las alteraciones de un campo magnético, los rayos cósmicos. Estos siguen siendo sucesos físicos, o fenómenos, porque tienen una localización espacial definida y su existencia es verificable públicamente; pero si usted pregunta «¿cuál es el objeto de cuya historia el relámpago es un suceso?», la respuesta parece ser «ninguno».

Pero los sucesos físicos de que nos ocupamos en el problema de la mente y el cuerpo son todos sucesos de la historia de un objeto físico, el cuerpo. El cuerpo es una cosa física, como las sillas y los árboles, que ocupa espacio, tiene masa, etc., como cualquier otro objeto físico. Los objetos físicos son colecciones de moléculas, y también lo es un organismo, aunque las moléculas que lo constituyen son primariamente moléculas orgánicas [18].

---

[17] Jerome Shaffer, «Recent Work on the Mind-Body Problem», *American Philosophical Quarterly,* II (1965), p. 94.

[18] También hay problemas en torno al cuerpo: ver Douglas C. Long, «The Philosophical Concept of a Human Body» («El concepto filosófico del cuerpo humano»), *Philosophical Review,* 1964, pp. 321-37.

¿Qué es lo que distingue el cuerpo que llamo mío de todos los demás cuerpos del mundo? Al menos estos rasgos: 1) Es el único cuerpo del que no puedo separarme, siempre soy consciente de que está ahí y nunca puedo verlo caminar alejándose en lontananza. 2) Puedo verlo, al contrario que otros cuerpos, sólo desde ciertas perspectivas: no puedo ver su cara excepto en un espejo, ni el cogote excepto en dos o más espejos y el pecho y los hombros (por ejemplo) siempre aparecen en el mismo lugar de mi campo visual, más o menos a la misma distancia aparente. 3) Es el único cuerpo del que tengo experiencias cinestésicas y otras experiencias sensoriales somáticas; de otros cuerpos puedo tener experiencias visuales y táctiles pero no cinestésicas. 4) Cosa muy importante: es el único cuerpo que puedo controlar directamente. Puedo decidir levantar su brazo (el brazo del cuerpo que llamo mío) y el brazo se levanta; el acto siempre sigue a la decisión. Yo no puedo controlar ningún otro cuerpo de esta manera, sino sólo indirectamente, por mandato o fuerza física. También puedo alterar la posición de las cosas del mundo físico, como al mover una pieza de ajedrez desde esta casilla a aquella, pero sólo puedo mover estas otras cosas moviendo este cuerpo: mi influencia sobre el mundo exterior siempre es por medio de este cuerpo.

La mente. Ahora, ¿qué hay de los acontecimientos mentales? ¿Qué de las experiencias sensoriales (vista, oído, olfato, etc.), sentimientos, pensamientos, sueños? Todos estos satisfacen los requisitos descritos anteriormente para ser mentales. Pero, ¿a qué pertenecen *ellos*? La respuesta tradicional parece bastante obvia. Lo mismo que los sucesos físicos ocurren en la historia de los objetos físicos (incluidos los cuerpos humanos), los sucesos mentales ocurren en la historia de las *mentes*. La mente es aquello en lo que ocurren los sucesos mentales, igual que el cuerpo es aquello en que ocurren los sucesos físicos. Los sucesos físicos son partes de la historia de los cuerpos físicos, y los sucesos mentales son partes de la historia de las mentes.

Pero ¿qué *es* la mente? Sobre esta cuestión no ha habido término al desacuerdo. Usamos la palabra «mente» como nombre, y tendemos a suponer que «para cada substantivo hay una substancia». Así, es por completo natural que a lo largo de la historia de la filosofía, desde Platón en adelante, la tesis prevaleciente haya sido que la mente es algún tipo de substancia. La mente es el lugar, o el centro o el poseedor de los pensamientos, sentimientos, experiencias sensoriales, lo mismo que el cuerpo es el lugar de los cambios fisiológicos. Un ser humano consta de dos substancias diferentes, una mente y un cuerpo, que, aunque puedan estar conectadas (véanse las diversas teorías precitadas), son tan irreductiblemente diferentes como

las clases de sucesos que ocurren en cada una de ellas. Esta tesis es la teoría de la mente como *substancia mental.*

El yo. De acuerdo con la teoría de la substancia mental, el ser humano consta de dos tipos de cosas o substancias separadas, una mente y un cuerpo; pero es la mente lo que está más íntimamente conectado con lo que llamo «yo». *Tengo* un cuerpo, el cuerpo cuyos movimientos soy capaz en alguna medida de controlar; pero el yo que realiza el control no es un cuerpo sino una mente. Es cierto que a veces decimos «tengo una mente», igual que decimos «tengo un cuerpo»; pero sería más correcto decir, de acuerdo con esta tesis, «*soy* una mente», mientras que sería del todo errado decir «soy un cuerpo».

Es verdad que, a veces, cuando estamos tratando sólo de características físicas, puedo identificarme con mi cuerpo: «mido seis pies de altura» significa lo mismo que «mi cuerpo mide seis pies de altura», y decir «mido seis pies de altura, pero mi cuerpo no mide seis pies de altura» sería autocontradictorio; y lo mismo para «peso setenta y cinco kilos, pero mi cuerpo no pesa setenta y cinco kilos». Pero cuando digo «estoy pensando», me estoy refiriendo a la mente, que piensa, y no a mi cuerpo, que no puede pensar, aunque sin duda se requiere un cuerpo para pensar (en particular, un cerebro); el cuerpo es una condición necesaria para pensar, pero no es lo que piensa. De modo similar, cuando creo, me pregunto, sueño, percibo, siento dolor y placer, etc., no es el cuerpo el que *hace* ninguna de esas cosas sino la mente; la mente es «mi yo esencial». El cuerpo es, a lo más, el acompañante invariable de la mente, y, por lo menos (según la tesis de Platón, que fue tomada por San Agustín y los primeros Padres de la Iglesia), la prisión en la cual está «encerrada» la mente, y a la cual está «encadenada» en esta vida terrenal. De acuerdo con unos, la existencia de la mente sin cuerpo es sólo una posibilidad lógica, en tanto que, de acuerdo con otros, es realmente lo que sucede; pero sobre esto nos explayaremos cuando tratemos de la inmortalidad.

¿Qué tipo de substancia es la mente? Puesto que no es una substancia física como el plomo o la sal, no puede ser vista ni tocada o siquiera visualizada; no es una substancia tenue o etérea como la niebla o el humo, puesto que, después de todo, estos son tan físicos como el plomo. No, es no material, y como tal no tiene en absoluto localización espacial. La mente no puede estar en el cuerpo, ni puede estar en el cerebro (nadie, abriendo un cerebro, podría jamas descubrirla). Los sucesos que ocurren en la historia de la mente están conectados causalmente con los sucesos de la historia del cerebro, pero esto no implica que la mente esté en el cerebro. Esto, desde luego, no significa que esté *fuera* del cerebro: sólo que no tiene para nada localización espacial. Cualquiera que dijese que está dentro

o fuera del cerebro sería culpable de un error de categoría, lo mismo que si atribuyese localización espacial al número dos.

La naturaleza de esta substancia mental, en consecuencia, parece cada vez más ser enteramente misteriosa. ¿Cómo podría su existencia ser conocida o verificada? ¿Qué diríamos al que negase su existencia? La teoría de la substancia mental parece, en efecto, ser un tipo de teoría del substrato. Ya hemos visto razones para sospechar del substrato físico (págs. 443-47), y podríamos hacer críticas análogas al concepto de substrato mental. Ciertamente, muchos alegarían que no tenemos en absoluto tal *concepto,* sino que lo que tenemos por un concepto es sólo una ristra no significativa de palabras.

No obstante no eliminamos complacidos la convicción de que deba haber una mente, un poseedor de la experiencia. Podemos sentirnos bastante vacilantes, acerca de cualquier forma de teoría del substrato, y, sin embargo, seguir convencidos de que debe haber *poseedores* de todos los sucesos mentales que ocurren. Mis pensamientos, mis dudas, mis experiencias sensoriales están todos conectados porque son una parte de mi historia, su poseedor. No pueden existir sólo las experiencias, debe haber un poseedor que ligue las experiencias. Puesto que el cuerpo no tiene las experiencias (aunque las experiencias pueden ser *del* cuerpo), debe existir la mente, y debe haber tantas mentes como poseedores de experiencias hay. Puede no gustarnos hablar de mente en el sentido de «substancia mental», pero aún así deseamos decir que hay cosas tales como mentes, y que cualquiera que pueda ser la naturaleza de éstas, son por lo menos poseedoras de experiencias. Como lo expresa el filósofo escocés Thomas Reid (1710-1796):

> Mi identidad personal implica la existencia continuada de aquella cosa indivisible que llamo *yo.* Sea lo que fuere este yo, es algo que piensa, delibera, resuelve, actúa y sufre. Mis pensamientos, acciones y sentimientos cambian a cada instante; no tienen una existencia continuada, sino sucesiva; pero el *yo,* a quien pertenecen, es permanente, y tiene la misma relación con todos los sucesivos pensamientos, acciones y sentimientos que llamo míos. Tales son las nociones que tengo de mi identidad personal [19].

Cualesquiera cosas que podamos pensar de las «substancias mentales», las palabras expresadas aquí parecen eminentemente razonables: las experiencias deben ser distinguidas de los experimentadores, y los sucesos mentales de las mentes que los tienen.

Sin embargo, ha habido oponentes a esta tesis. David Hume, que fue uno de los críticos de la doctrina del substrato físico, fue también

---

[19] Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (Ensayos sobre los poderes intelectuales del hombre) (1785), Ensayo III, Capítulo 4.

crítico del substrato mental; en realidad, fue escéptico acerca de la tesis de la propiedad en cualquiera de sus formas:

Hay algunos filósofos que imaginan que somos en todo momento íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro *yo*; que sentimos su existencia y su continuidad en la existencia... Por mi parte, cuando entro más íntimamente en lo que llamo *yo*, siempre tropiezo con una u otra percepción particular, de calor o frío, de luz o sombra, amor u odio, dolor o placer. Y nunca puedo captar mi *yo* en ningún momento sin una percepción, y nunca puedo observar nada sino la percepción [20].

Así Hume se desembaraza del substrato mental que conduce a tantas cuestiones desconcertantes, y nos deja con sólo los estados sucesivos de conciencia. De acuerdo con esta tesis, el yo es meramente un *manojo de experiencias*: desde el nacimiento hasta la muerte, las experiencias ocurren en un orden temporalmente sucesivo, y esta serie completa constituye el manojo; no hay un yo más allá del manojo de experiencias, y el manojo *es* simplemente la serie completa de experiencias. Podemos llamar a ésta la *teoría del manojo* acerca del yo.

Sin embargo, parecería que Hume, para desembarazarse de todas las entidades inobservables, nos ha dejado con *Hamlet* sin el príncipe de Dinamarca. He aquí algunas preguntas que se le pueden hacer a esta posición:

1. ¿Cómo puede haber pensamientos y sentimientos sin poseedores de ellos, sin ninguna persona o yo que los tenga? Ningún pensamiento ocurre sin ningún pensador y ninguna experiencia sin ningún experimentador. No puede haber pensamientos y experiencias flotando libremente. Pero en ese caso, ¿no debe haber un algo, *yo*, a quien pertenezcan estos sucesos? Todo suceso mental, debe, de un modo u otro, pertenecer a algún individuo, a algún centro de conciencia. Pero en este caso, el «yo» debe ser más que la colección de los datos mentales mismos.

Hume bien podría replicar que no estaba negando la existencia del yo, sino intentando dar un *análisis* de lo que es el yo (lo mismo que no estaba negando la existencia de la causalidad, sino dando un análisis de la causalidad como vimos en el capítulo 5). Pero ¿puede ser satisfactorio un análisis del yo que no incluya una referencia específica a la propiedad de la experiencia?

2. Hay con toda seguridad una diferencia entre mis experiencias y las experiencias de usted. Pero si el yo es simplemente un manojo de experiencias, ¿cómo se distinguen los ingredientes de un manojo de los ingredientes de otro? ¿Qué hace *mía* esta experiencia que ahora tengo, y suya la que tiene usted? Si, como los bastones de

[20] David Hume, *Treatise of Human Nature*, Libro I, Parte 4, Capítulo 6.

varios manojos, las experiencias pudieran ser mezcladas, ¿cómo, al clasificarlas en sus manojos apropiados, podría usted decir qué experiencias pertenecen a qué manojo? Si la tesis de la propiedad es abandonada, ¿cuál es el *principio de individuación* por medio del cual se podría decir qué experiencias pertenecen a qué manojo?

3. El propio análisis de Hume parece ser autocontradictorio. Escribe: «Yo nunca puedo captar mi yo...», pero ¿a qué o quién se refiere el primer «yo»? ¿A un poseedor de experiencias? Pero ya Hume ha excluido esto. Sólo se percata de ciertos estados de conciencia (Hume los llama «percepciones», en este pasaje), pero no del *yo* de ellas. Sin embargo, ¿qué les hace suyas? ¿Que ocurran en cierta sucesión temporal? Pero así se comportan las de usted y las mías. ¿Los estados de conciencia de quién encuentra? Los de nadie, es de presumir; no más que estados de conciencia. Pero ¿es posible esto? Con toda seguridad, son *sus propias* experiencias las que encuentra. En ese caso, sin embargo, parece que retornamos a la opinión de que el «yo» es algo más que la serie de estados de conciencia.

4. Podríamos preguntar aún si es siquiera verdad que no soy consciente de mi *yo* como entidad continua más allá de la serie de experiencias. Cuando tengo una experiencia, ¿soy consciente sólo de la experiencia o también de mi yo como poseedor o «tenedor» de la experiencia? Se podría decir, en contra de Hume, que yo no la experimento meramente como una experiencia, sino como *mi* experiencia. ¿No puede ser el poseedor de la experiencia parte de la experiencia total? De este modo, parece que estamos forzados a retroceder a las condiciones de *yoidad* enunciadas por Reid en la cita anterior.

No obstante, seguimos perplejos. Si la mente no es substancia mental (y, ¿qué es eso?), entonces, ¿qué es? Si significa simplemente propiedad o posesión de experiencias, ¿qué significa *esto*?

> La posesión... es esencialmente un concepto social, y a veces estrictamente legal. Algo es considerado de mi posesión en virtud de mi derecho a ello, y esto es algo conferido por los hombres, de acuerdo con convenciones y leyes inventadas por los mismos hombres. Así, un campo o un edificio es considerado de mi posesión [21].

Pero no es esta la manera en que yo poseo o soy propietario de mis experiencias, pues esta posesión no surge de las convenciones o leyes humanas, y no puede ser cambiada por convenciones o leyes. Quizá, entonces, el uso de «propiedad» o «posesión» no

[21] Richard Taylor, *Metaphysics*, p. 11.

es sino una mala metáfora, y debería ser abandonado. Pero ¿cuál *es* entonces la relación de mi yo con mis experiencias? Se podría alegar que no es como ninguna otra relación habida; pero esto, si es verdad, no es de mucha ayuda, pues deja como estaban las cuestiones suscitadas en torno a ella. Ciertamente, la cuestión de la naturaleza del yo y su relación con sus experiencias es de las más desconcertantes de la filosofía. La cuestión «¿qué soy yo?» suena bastante simple hasta que nos ponemos a intentar responderla. Cuando lo hacemos, no encontramos más que dificultades y motivos de perplejidad.

Identidad personal. Si parecemos desconcertados a cada paso al intentar responder la pregunta «¿qué es el yo?», puede que logremos hacer más adelantos si cambiamos el foco de la cuestión y preguntamos en cambio «¿en qué condiciones X es el *mismo* yo, o la misma persona que antes?» Esto es, ¿qué cambios mentales o físicos pueden ocurrir en el Sr. X sin que deje de ser el Sr. X? Ya hemos examinado esta cuestión cuando X era una cosa física, como una mesa o un coche (págs. 58, 89); examinémosla ahora en un caso mucho más complejo, cuando el X es un ser humano.

Podríamos, primero, proponer un criterio directamente físico, la posesión del *mismo cuerpo.* El cuerpo de una persona puede cambiar en gran medida y seguir siendo el mismo cuerpo: usted tiene el mismo cuerpo que cuando era niño, pero ahora es mucho mayor, y tan diferente en su apariencia general que cualquiera que no le haya visto desde que tenía tres años probablemente no le reconocería ahora. Y, no obstante, decimos, «de acuerdo, es la misma persona», y al menos una parte de lo que significamos con esto parece ser que es el mismo cuerpo físico que usted tenía, por más que haya crecido o cambiado. Este cuerpo humano ha existido continuamente durante el intervalo completo. Si alguien le hubiera seguido día y noche con una cámara cinematográfica, la película recogida habría sido la de un cuerpo continuamente existente. No habría ni un instante en todo el tiempo en que este cuerpo no existiese, aunque en cada momento, sin duda, estuvieran ocurriéndole cambios. Y así, se podría decir: es la misma persona en tanto es el mismo cuerpo. No importa qué características mentales puedan cambiar, es usted en tanto sea el mismo cuerpo físico continuamente existente. Usted puede sufrir amnesia total y no volver a reconocer jamás a nadie o ni siquiera saber su propio nombre, pero a pesar de todo es usted, puesto que el mismo cuerpo continúa existiendo. Incluso si sufre un repentino cambio de personalidad, y se convierte de ladrón en santo sin causa aparente, diremos que es la misma persona: podemos decir «¡cómo ha cambiado!», pero sigue

siendo el mismo el que ha sufrido el cambio, dado que continúa existiendo el mismo cuerpo. (Podemos, ciertamente, contemplarlo con pena mientras yace en la cama del hospital, y decir «ya no es la misma persona», pero este uso es claramente figurado. Ya presuponemos que *es* la misma persona al decir que *él* no es la misma persona. ¿No es la misma persona que él? Lo que queremos decir, literalmente, es que está muy cambiado, lo cual es perfectamente compatible con ser la misma persona.)

Volvamos, no obstante, de lo real a lo posible lógicamente. Aquí está al Sr. Smith que todos conocemos. De repente, ante nuestros ojos, le empiezan a ocurrir cambios físicos misteriosos; y para estar seguros de que realmente le ocurren, usamos otra vez una cámara cinematográfica. Los miembros del Sr. Smith comienzan a cambiar de tamaño y en sus mutuas relaciones espaciales, su rostro sufre una veloz transformación, le brota pelo por todas partes, y en un minuto vemos ante nosotros no un cuerpo humano sino el de un mono parlanchín. En otros aspectos, sin embargo, no hay cambio: nos habla como antes, nos dice cuán impresionado está por su repentina transformación, y para hacernos saber que sigue siendo la misma persona nos cuenta cosas que recuerda de su vida anterior a la transformación, y nos muestra que tiene una memoria excelente de su estado premono; en efecto, aparte del trauma comprensible por su repentina transformación, los rasgos de su personalidad permanecen como antes. ¿No diríamos que sigue siendo Smith quien, aunque mono (más precisamente: aunque con cuerpo de mono), sigue existiendo, por más que en un estado transformado? Precisamente este tipo de cosa sucede en el cuento de Franz Kafka *La Metamorfosis,* en el cual un ser humano se conviere en un escarabajo y sigue siendo la misma persona que era, con recuerdos de su estado previo y sin cambiar sus hábitos ni sus rasgos de personalidad. (Si un ser humano hubiese sido *reemplazado* simplemente por un escarabajo, su estado no habría sido tan aterrador: habría muerto y nunca hubiese conocido la diferencia; el hecho terrible es que es aún la misma persona, aunque ahora en —u ocupando, o poseyendo, o animando— el cuerpo de un escarabajo). La transformación descrita es, por lo que sabemos, imposible empíricamente y contraria a todas las leyes biológicas; pero es posible lógicamente, y de hecho fácilmente imaginable. La cuestión sigue en pie: Si esto ocurriese, ¿no seguiríamos diciendo «he aquí la misma persona»?

No obstante, no podemos decir que sea el mismo cuerpo: originariamente era un cuerpo humano, y ahora es el cuerpo de un mono (o un escarabajo). Así, nuestro criterio original, tener el mismo cuerpo, no es satisfecho. Sin embargo, hay una *continuidad física*

entre el estado anterior y el posterior: la cámara cinematográfica registraría todas las transformaciones biológicas, sin un momento durante el cual no existiese ningún organismo. Nada se esfumó instantáneamente de la existencia para ser reemplazado un momento después por otra cosa. Nuestro criterio original, pues, ha de ser liberalizado algún tanto: debe haber continuidad física, pero no necesariamente una continuidad del mismo cuerpo. El punto en el que diríamos «ya no es el mismo cuerpo» es vago, como en el caso de «la misma mesa» y «el mismo tren» (págs. 58-59). El *grado* de diferencia y de *instantaneidad* de la transformación serían ambos criterios que podrían usarse en esta situación.

Consideremos ahora una posibilidad lógica más. ¿No podría una persona habitar sucesivamente cuerpos diferentes, como el héroe de la película *Here Comes Mr. Jordan* (Aquí viene Mr. Jordán) que comienza como boxeador profesional, muere en un momento no preordenado, por cierta confusión en los hilos del cielo, y ocupa el cuerpo de un industrial, con su memoria y rasgos de personalidad intactos? O consideremos esta posibilidad lógica [22]: El profesor Smith asiste a una convención en Nueva York y allí desaparece de repente a la vista de todo el mundo; en ese momento aparece en medio de una convención en Australia. Los neoyorquinos están tan asombrados por su repentina desaparición como los australianos por su repentina aparición. Nuestra primera hipótesis, por extraña que sea, probablemente sería que en Nueva York ha desaparecido una persona misteriosamente y otra ha aparecido misteriosamente en Australia. Pero después de comparar un dato con otro, los neoyorkinos y australianos se pondrían de acuerdo en que el que desapareció y el que apareció son realmente la *misma persona*: ambos tienen las mismas ropas, las mismas señales de nacimiento, las mismas notas y garabatos en los papeles de sus bolsillos, y así sucesivamente. Lo que remacharía la cuestión es que, aunque Smith no tuviera recuerdo de haber viajado de un lugar a otro y estuviera tan confundido como los demás por el súbito cambio de lugares, recordaría claramente haber estado en Nueva York hasta el momento de su desaparición y podría recitar toda la historia de su vida. Sobre la base de tales indicios diríamos seguramente que la persona que desapareció en Nueva York era la misma persona que apareció en Australia.

22 Tomado de John Hick, «Theology Today» («La teología hoy»), en *Body, Mind and Death,* rec. de Antony Flew (Nueva York: The Macmillan Company, 1964), pp. 271-72.

Pero en este caso se ha roto la continuidad física: habría un ligero corte en la película cinematográfica. Si apareciese en Australia un segundo después de desaparecer en Nueva York, habría un vacío de un segundo en la película incluso si la cámara cinematográfica hubiera estado presente y en funcionamiento en el lugar apropiado de Australia. Si apareciese en Australia en el mismo instante en que desaparecía en Nueva York, habría una continuidad rota en el hecho de que, al contrario de cualquier objeto físico jamás conocido, iría de un lugar a otro sin recorrer el espacio intermedio. Aun a pesar de esto, seguiríamos diciendo probablemente que era la misma persona. Si volviera a Nueva York, se reuniera con su familia y siguiera viviendo como antes, ¿tendríamos alguna duda de ello? ¿Qué es lo que nos daría tal seguridad? Es en parte la similitud del cuerpo, pero esto no es decisivo porque diríamos que era la misma persona sobre la base de los otros elementos de juicio incluso si hubieran cambiado muchas características corporales; lo decisivo es principalmente la continuidad de sus estados de conciencia, en tanto los pudiéramos determinar con oírle hablar, recitar recuerdos y observar su conducta cuidadosamente: el mismo tono de voz, las mismas exclamaciones, las mismas manifestaciones de generosidad selectiva con mal disimulado egocentrismo, y así sucesivamente; nada es diferente, excepto el súbito cambio en la localización de su cuerpo.

Probemos con otro caso. El profesor Smith muere en Nueva York, muchas personas asisten al funeral y ven el cuerpo en el ataúd y el cuerpo es enterrado. Pero en el momento de su muerte, un cuerpo exactamente como el que tenía antes de su muerte aparece de repente en Australia, un cuerpo tan parecido al de Nueva York que cualquiera que lo conociese lo reconocería en Australia y diría «es la misma persona». Los rasgos de su personalidad y recuerdos son los mismos, como en el caso anterior. Este ejemplo proporcionará más desbarajuste conceptual que el anterior, pues ahora hay dos cuerpos en vez de uno —el muerto en Nueva York y el vivo en Australia— y podríamos preguntarnos «¿qué cuerpo es el de Smith?, ¿o tiene dos cuerpos?» Pero a pesar de esta sorpresa, pronto vendríamos a identificar a esta persona viva en Australia como la misma persona que murió en Nueva York, y hablaríamos de este cuerpo vivo como el «nuevo cuerpo del profesor Smith». Aquellos que lo conocieron antes y van a verle ahora, en el nuevo cuerpo, y conversan con él exactamente como lo habían hecho en Nueva York, no dudarían de que es realmente el profesor Smith. E incluso si se manifestasen escépticos por lo raro del caso, el profesor Smith mismo lo sabría, ¿no es cierto? Si recordase haber estado en Nueva York y

haber tenido allí un ataque al corazón, ¿no sabría que había sobrevivido a la muerte de su cuerpo en Nueva York?

La discusión hasta ahora ha mostrado que, aunque lo tomemos como criterio de identidad personal en la vida ordinaria, la continuidad corporal no es el *único criterio*. Todo creyente en la inmortalidad debe negar que éste sea el único criterio, pues sabe que se desintegra en la tumba y, no obstante, cree que la *persona* continúa existiendo, ya sea en un nuevo cuerpo o sin cuerpo en absoluto. El creyente en la inmortalidad sostiene que la conciencia sobrevive después que el cuerpo muere; incluso los que no creen en la inmortalidad no niegan que sea posible lógicamente que la conciencia sobreviva tras la muerte del cuerpo. Más a menudo se expresa este punto diciendo que el *alma* sobrevive, pero, ¿qué se supone que significa esto, sino simplemente que sobrevive la conciencia? ¿Es el alma una substancia no material de algún tipo? Podemos evitar este pantano de confusiones diciendo simplemente que (al menos como posibilidad lógica) la *conciencia* sobrevive.

Pero ¿qué asegura que la conciencia que sobrevive es la conciencia *de la misma persona*? ¿Por qué no decir sencillamente que tal elemento de conciencia feneció al morir el cuerpo y otro elemento surgió después, súbitamente, sin ser la conciencia de la misma persona? El hecho mismo de la conciencia no proporciona el eslabón, pues las dos podrían ser completamente diferentes, sin el menor indicio de que sean estados de conciencia de la misma persona. Entonces, ¿qué proporciona el eslabón? Una respuesta obvia es: *la memoria*. Si una persona sobrevive a su muerte, debe tener algún tipo de recuerdo de su estado anterior a la muerte. La memoria no tendría por qué ser completa, pero si *no* hay ningún recuerdo en absoluto de su estado previo, ¿qué daría derecho a cualquiera, incluso al mismo supuesto superviviente, para decir que el ser que ahora existe y el que murió antes son la misma persona? Parece que, sin memoria del estado anterior, no habría ninguna razón para llamar a ésta la misma persona.

Las personas que pretenden ser la reencarnación de alguna otra caen en esta dificultad sin darse cuenta generalmente de ello. «¡En mi anterior encarnación fui Juan Sebastián Bach!» exclama un estudiante de música. Sabe suficientemente bien que ya no existe el cuerpo de Bach, y no pretende tener ninguno de los recuerdos de Bach. Tiene que recibir clases de armonía y contrapunto con los demás estudiantes de música, y la enorme capacidad musical que «él» tenía como Bach no le es ahora de ninguna utilidad. ¿Qué tiene de bueno para él, ahora, podríamos preguntar, que una vez fuese Bach? ¿Qué significa, de hecho, decir que él fue antaño Bach?

¿Cuál sería la diferencia entre decir 1) que él fue una vez Bach, y 2) que Bach murió y ahora él, el estudiante, vive? La segunda formulación es la que todos usaríamos; la primera induciría a la gente a pensar erróneamente que el genio de Bach continuaba en él, que tenía el talento creador de Bach (no sólo un talento como el de Bach, sino el mismo, esto es, el de la misma persona), etc. Puesto que no ha sucedido tal fenómeno nuevo y sorprendente, es posible describir la situación de la manera familiar y ordinaria, visto que es indiscernible de la situación que ya hemos descrito de esta manera. Tal hipótesis de la reencarnación no contiene ninguna «diferencia que origine una diferencia».

¿Qué progreso hemos hecho hasta aquí en nuestra búsqueda de criterios de identidad personal? 1) En la vida diaria usamos el criterio de la continuidad corporal. Aquí no importa si los recuerdos de uno son destruidos totalmente ni cuántos cambios bruscos de personalidad pueda haber; hay una continuidad corporal y, en tanto es satisfecha esta condición, decimos que todos los cambios le están ocurriendo a la misma persona. 2) Pero una vez que empezamos a pensar en la existencia *post-mortem,* ya no hay un cuerpo para establecer la continuidad: el cuerpo está muerto en la tumba, o reducido a cenizas, o comido por los tiburones. ¿Qué queda entonces? Hemos sugerido que, incluso si la conciencia sobrevive de algún modo a la muerte corporal, no podría, en ausencia de la *memoria,* ser llamada conciencia de la misma persona; la persona habría de recordar su existencia anterior a su muerte corporal. Pudiera parecer que podríamos dejar descansar aquí al tema. Pero la memoria se probará problemática si es el *único* criterio. En ausencia de un cuerpo, la memoria es *necesaria*; pero, ¿es por sí sola *suficiente*? Bien podemos dudar de que lo sea:

1. Si la memoria no sólo es necesaria sino suficiente, obtenemos el curioso resultado

> ... de que un hombre puede ser, y al mismo tiempo no ser, la persona que hizo una acción particular. Supongamos que un valeroso oficial fue azotado cuando era muchacho en la escuela por robar en un huerto, que tomó al enemigo un estandarte en su primera campaña y que fue hecho general en su vida madura; supongamos también, cosa que se debe admitir como posible, que, cuando tomó el estandarte, fue consciente de haber sido azotado en la escuela, y que, cuando fue hecho general recordaba haber tomado el estandarte, pero había perdido absolutamente la conciencia de su azotaina. Supuestas estas cosas, se sigue... que quien fue azotado en la escuela es la misma persona que tomó el estandarte, y que quien tomó el estandarte es la misma persona que fue hecha general. De donde se sigue, si en la lógica hay algo de verdad, que el general es la misma persona que fue azotada en la escuela. Pero la conciencia del ge-

neral no alcanza a cuando fue anteriormente azotado; por tanto... no es la misma persona que fue azotada. Luego el general es, y al mismo tiempo no es, la persona que fue azotada en la escuela [23].

En tanto tengamos la continuidad corporal de algún tipo, la situación que pinta Reid no tiene por qué ser problema: la continuidad corporal asegura la existencia continuada de la misma persona, incluso si hay lagunas en la memoria. Pero la situación se torna más problemática cuando todo se hace depender de la memoria sola. Si se hace que la memoria sola asegure la identidad personal, parece que las experiencias mnémicas habrán de ser continuas e infalibles, algo en lo que no insistimos en la vida corporal, donde aún tenemos un criterio de reserva, pero del que no podemos desprendernos cuando la memoria se vuelve la única delicada caña sobre la que se apoya la identidad personal.

2. La memoria no puede darse aislada. La memoria presupone alguien que tenga el recuerdo, un *yo* duradero. Las experiencias mnémicas deben ser las experiencias de *alguien*. Y así nos vemos conducidos de vuelta a la cuestión: «qué es el yo?» Las experiencias mnémicas deben referirse a sucesos previos en la historia del mismo yo, y, así, la memoria, como criterio de identidad personal, presupone un yo, o poseedor de experiencias. Otra vez está ante nosotros el problema del yo, con todas sus perplejidades.

3. «La memoria misma, al ligar las experiencias presentes con las pasadas, proporciona la *experiencia* de la identidad personal», podemos decir. En todo caso, sin ella no habría tal experiencia. Pero aquí hay una consideración tan simple que puede sorprendernos: ¿no tiene que *haber* una identidad personal antes de que podamos *experimentar* la identidad personal?

Pero, aunque la conciencia del pasado *nos* asegura de nuestra identidad personal, sin embargo, decir que *hace* la identidad personal, o que es necesaria para que nosotros *seamos* las mismas personas, es lo mismo que decir que una persona no ha existido más que los momentos ni ha realizado más que las acciones que puede recordar; en efecto, ninguno sino aquellos en los que ha reflexionado. Y se debería pensar que, en realidad, es evidente que *la conciencia de la identidad personal presupone, y por tanto no puede constituir la identidad personal*; igual que el conocimiento en ningún caso puede constituir la verdad, que presupone [24].

Todas estas dificultades se nos vienen encima en cuanto empezamos a hacer preguntas sobre la identidad personal en una existen-

---

23 Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), Ensayo VI, Capítulo 5.

24 Obispo Joseph Butler, «Of Personal Identity» («De la identidad personal»), en *Works* (Obras), I, tal como aparece citado en Antony Flew (ed.), *Body, Mind and Death*, p. 167. Las cursivas son mías.

cia *post-mortem*. Es hora, por tanto, de que hagamos unas cuantas preguntas sobre esta forma de existencia.

Inmortalidad. ¿Le es posible a la mente existir sin el cuerpo? Si esto significa «¿es posible *lógicamente*?», la mayoría de los filósofos, sin duda, responderá afirmativamente. Algunos, sin embargo, no, y consideraremos sus razones para esto más adelante, en la presente sección. Primero, no obstante, asumamos la posibilidad lógica y veamos dónde nos lleva. Intentemos imaginarnos a nosotros mismos muriendo y luego levantándonos en un entorno enteramente diferente, rodeados, digamos, de las huestes angélicas tañendo arpas. *Si* usted muriese y luego se despertase de nuevo, sabría que habría sobrevivido a la muerte de su cuerpo. (Si no se despertase de nuevo, entonces nunca sabría que *no* ha sobrevivido. Este era uno de nuestros problemas con el criterio de contrastabilidad: si es verdadera, la proposición puede ser verificada, pero si es falsa, no.)

¿Tendríamos que esperar a morir para saberlo? Ciertamente, ello proporcionaría la prueba decisiva, pero pudiera haber indicios indirectos disponibles para nosotros, incluso ahora, que prestasen cierta probabilidad a la opinión de que otros han sobrevivido a su muerte corporal. Supongamos que antes de morir su abuelo de usted le hubiese dicho: «Después de morir, si mi conciencia sobrevive intentaré entrar en contacto contigo. El día siguiente a mi funeral tocaré el do tres veces en el piano del cuarto de estar, y, si puedo, diré unas cuantas palabras.» Usted es escéptico, pero se sienta en el cuarto de estar el día siguiente al funeral, con otros observadores y magnetófonos. De pronto, oye usted tocar el do en el piano tres veces; los demás también lo oyen, y es grabado en cinta. Luego oye una voz que es inconfundiblemente la de su abuelo: si no es, es exactamente como ella. Más aún, él le dice cosas que usted le dijo hace unos meses y nunca dijo a nadie más. Si esto ocurriese —junto con tantos otros indicios como se quiera añadir— ¿no sería al menos una hipótesis plausible que su abuelo aún está vivo, aunque usted ya no pudiese verlo ni tocarlo? Si él predijese cuándo le hablaría la próxima vez, y él (o la voz) siempre cumpliese la predicción, ¿podría usted seguir diciendo que esta serie de acontecimientos es una sucesión de coincidencias o que no constituye ni siquiera el más leve indicio de la existencia continua de su abuelo? Algún indicio de este tipo se ha presentado de hecho, y aunque los resultados son incompletos y muchos son escépticos respecto a ellos, en todo caso vale la pena considerarlos [25]. Al

[25] Ver, por ejemplo, C. D. Broad, *Human Personality and the Posibility of Its Survival* (La personalidad humana y la posibilidad de supervivencia) (1955), y también sus *Lectures on Psychical Research* (Lecciones sobre investigación suprasensorial) (Nueva York: Humanities Press, 1962); C. J. Ducasse, *Nature*,

menos, el que tales sucesos no ocurran —por ejemplo, que su abuelo no cumpla la predicción— no refutaría la inmortalidad: podría aún existir pero ser incapaz de comunicarse con usted, o no desear hacerlo, etc.

¿De qué modo podría una persona sobrevivir a su muerte corporal? Podría vivir en otro cuerpo, o podría llevar una existencia enteramente incorpórea. Examinemos ambas posibilidades.

1. *Vida en otro cuerpo.* Cuando intentan pintar la existencia *post-mortem* de una persona, la mayoría de las tradiciones religiosas imaginan a la persona poseyendo un cuerpo nuevo y resucitado. Hay desacuerdo sobre cuál sería el término más apropiado aquí: ¿poseer otro cuerpo?, ¿habitar otro cuerpo?, ¿animar otro cuerpo? ¿O simplemente la persona muerta tiene sus estados mentales relacionados causalmente con los estados físicos de otro cuerpo? En todo caso, cuando intentamos imaginar que continúan existiendo personas ahora muertas, usualmente las imaginamos poseyendo cuerpos similares a los que tuvieron cuando las conocimos, así como memoria, inteligencia, y otros rasgos suficientemente similares a los que tenían en esta vida como para ser reconocibles por los demás como las mismas personas. La viuda que desea reunirse con su marido muerto lo imagina muy parecido a como era antes de morir, lo imagina haciendo cosas parecidas, con la apariencia que tenía (si su cara y figura fuesen muy diferentes, podría ser que ya no se interesase más por él), ocupándose de ella, mostrándole afecto, sentándose a la mesa, y así sucesivamente. De esta forma es como ella desea reunirse con él, no como un espíritu incorpóreo o con un cuerpo tan diferente del que ella conoció que no pudiese reconocerlo. Desde luego habría problemas: si en este mundo era un lisiado, ¿lo seguiría siendo en un mundo mejor? ¿Que si era irritable o dado al alcohol? ¿Perdería ahora estas tendencias? ¿Estaría exento de defectos (si eso puede ser imaginado), incluso de los defectos por los que ella lo amaba? ¿Seguiría perteneciendo al sexo musculino? ¿Cuánto seguiría existiendo del hombre que ella amaba? Esto bien podría originar alguna diferencia en la actitud de ella hacia él. Es de suponer que él

---

Mind and Death, capítulos 20 y 21, y, del mismo autor, *A Critical Examination of the Belief in a Life after Death* (Un examen crítico de la creencia en una vida después de la muerte) (Springfield, Ill.: Charles C. Thomas, Publisher, 1960; Gardner Murphy, «An Outlin of Survival Evidence» («Un resumen de los elementos de juicio acerca de la supervivencia»), *Journal of the American Society for Psychical Research*, 1945; R. H. Thouless «The Empirical Evidence for Survival» («Los indicios empíricos a favor de la supervivencia»), en la misma revista, 1960; H. H. Price, «Survival and the Idea of Another World» («Supervivencia y la idea de otro mundo»), *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 1953.

ya no sería el sostén de la familia, pues la necesidad de tal actividad ya no existiría; pero también esto podría originar una diferencia considerable en la actitud de ella: habría desaparecido un tipo de necesidad de él. Si cambiamos suficientes características, ella ni siquiera se interesará por reunirse con él: lo que ella desea es una continuación —con mejoras, desde luego— de su presente existencia con él. Si esto incluyese tener y criar niños, presentaría más problemas; ni, es de imaginar, aparecerían *como* niños en una postvida, si llegasen a la madurez en esta vida.

Más aún, si él tiene un cuerpo *nuevo,* se supone que el cuerpo también tendrá un cerebro, y su personalidad, en una nueva forma física, dependería en gran medida de la naturaleza de este cerebro, que sea de ingenio vivo o tardo, que sea apático o activo, y así sucesivamente. ¿Seguiría teniendo aquel lunar en la mejilla? ¿Seguiría prefiriendo la carne poco cocinada? ¿Seguiría teniendo aquel desarreglo de estómago por el que ella tenía que prepararle una dieta especial? ¿Seguiría estando alegre y a veces deprimido? (Esto dependería de cosas como la cantidad de oxígeno que llegase a sus células cerebrales.) ¿Tendría el cuerpo de un hombre de cierta edad, digamos la edad a la que murió, y quedaría para siempre en esa edad? ¿O se haría más viejo su nuevo cuerpo, para volver a morir, para ser reemplazado quizá por otro más? La mayoría de las personas no se han aclarado en absoluto qué tipo de inmortalidad tienen en mente, incluso cuando ponen todas sus esperanzas en la verdad de esta hipótesis.

2. *Existencia incorpórea.* Intentemos ahora imaginar una existencia enteramente incorpórea, que la conciencia persista en completa ausencia del cuerpo. Imaginemos que usted no tiene cuerpo físico, pero todavía tiene pensamientos, sentimientos y recuerdos, incluso experiencias sensoriales (si lo desea) de ver, oír, etc., pero (dado que le falta un cuerpo) *sin* los órganos de los sentidos que en esta vida son condición necesaria empíricamente para tener estas experiencias. Intentemos imaginar cómo sería, incluso en la vida presente, despertarse y hallar que usted no tiene ya cuerpo. Usted se acuesta una noche, apaga la luz, se duerme y se despierta horas después para ver la luz del sol que entra por la ventana, el reloj que señala las ocho, el espejo cerca del pie de la cama. Ve la cama pero no ve su cuerpo en ella; de hecho ve las sábanas directamente bajo los sitios donde usted pensaba que estaban sus miembros. Espantado, mira el espejo, pero su cara y su cuerpo tampoco allí son visibles; ve reflejada la extensión entera ininterrumpida de la cabecera que está tras usted. «¿Me he vuelto invisible?» se pregunta; y pensando en el hombre invisible de H. G. Wells, que no podía ser visto

pero podía sin embargo ser tocado, intenta tocarse, y no hay para tocar más que para ver. Una persona que entrase en la habitación no sería capaz de verle ni tocarle: no sabría que usted existe, a menos que pudiese emitir sonidos (aunque no tenga órganos para emitirlos) o se comunicase con él de algún otro modo. Ella podría pasar sus manos por toda la cama sin entrar nunca en contacto con un cuerpo visible ni invisible. Ahora usted está notablemente alterado con la idea de que nadie sabrá que existe. Intenta andar hacia el espejo pero por supuesto no tiene pies. Sin embargo halla que los objetos próximos al espejo aumentan de tamaño aparente y que los objetos que están detrás de usted se hacen menores, justamente *como si* usted estuviese andando hacia el espejo: todas las experiencias son las mismas, excepto las de ver y tocar su cuerpo. Incluso podría tener la experiencia de tensión y esfuerzo corporales, experiencias cinestésicas de equilibrio y erección, etc., sin realmente tener un cuerpo, lo que es (empíricamente hablando, en el mundo que ahora conocemos) un requisito para tener experiencias.

Ahora, se podría pensar, hemos imaginado un caso claro de existencia incorpórea. Pero, ¿es así, realmente? «Hay algunas referencias implícitas al cuerpo incluso en esta breve descripción. Usted ve; ¿con ojos? No, usted no tiene ojos, pues no tiene cuerpo. Pero pase esto, en tanto usted tenga experiencias tales como las que ordinariamente *tendría* por medio de los ojos. Pero si *mira* en una dirección y luego en otra, ¿cómo hace esto? ¿Volviendo la cabeza? Pero no tiene cabeza que volver. Digamos que usted tiene la experiencia que normalmente *tendría* volviendo la cabeza. Esto puede no llenar los requisitos, pero probemos con el paso siguiente. Usted halla que no puede tocar su cuerpo porque no hay cuerpo allí, sólo la cama y la cubierta. ¿Cómo se percata de esto? ¿Alcanza con los dedos a tocar la cama? Pero usted no tiene dedos, puesto que no tiene cuerpo. ¿Con qué tocaría (o intentaría tocar)? Usted se mueve, o parece moverse, hacia el espejo; pero, ¿qué se mueve? No un cuerpo, dado que no tiene. Sin embargo las cosas parecen hacerse más grandes frente a usted y menores tras usted, como si se estuviese moviendo. ¿Enfrente de, y detrás de, qué? ¿Su cuerpo? Pero, una vez más, usted no tiene cuerpo. Por consiguiente, ¿cómo se ha de concebir este aparente movimiento?

Cada paso por este camino está envuelto en dificultades. No es sólo que estemos acostumbrados a pensar en las personas como poseedoras de cuerpos y no podamos desprendernos del hábito. Esto hace más difíciles las cosas, pero es sólo una parte del asunto. El hecho es que usted no puede imaginar hacer cosas como mirar en una dirección diferente sin volver la cabeza; y si usted *decide* volver la cabeza,

no puede llevar a cabo esta decisión en ausencia de una cabeza, así que, ¿cómo el hecho de que usted vea ahora el espejo y ahora la ventana puede ser resultado de su decisión? Parece haber muchas dificultades, no meramente técnicas, sino lógicas, entreveradas constantemente en la descripción intentada.

No hay conexión necesaria, conceptual, entre la experiencia que llamamos «ver» y el proceso que los fisiólogos nos cuentan que sucede en el ojo y el cerebro; el enunciado «James aún puede ver, aunque sus centros ópticos están destruidos» es muy inverosímil sobre bases inductivas pero perfectamente inteligible; después de todo, la gente usó la palabra «ver» mucho antes de tener la menor idea de las cosas que suceden en los centros ópticos del cerebro. Por tanto, aparece como claramente concebible que ver y otras experiencias «sensoriales» puedan suceder continuamente aún después de la muerte del organismo con el que ahora están asociadas, y que las razones inductivas para dudar de que esto ocurra podrían ser contrarrestadas por indicios proporcionados por la Investigación Suprasensorial.

Creo que es una investigación conceptual importante considerar si *realmente* el ver, el oír, el dolor, el hambre, la emoción, etc., incorpóreos, son tan claramente inteligibles como se supone en esta común tesis filosófica...

«El verbo "ver" tiene significado para mí porque *veo,* ¡tengo esa experiencia!» Eso no tiene sentido. Es como suponer que llego a saber lo que es una cantidad menor poniéndome a perder peso. Lo que muestra que un hombre tiene el concepto de *ver* no es meramente que ve, sino que puede participar inteligentemente de nuestro uso diario de la palabra «ver». Nuestro concepto de la visión tiene vida sólo en conexión con un conjunto de otros conceptos, algunos de los cuales se relacionan con las características físicas de los objetos visibles, y otros se relacionan con la conducta de la gente que ve cosas. (Expreso el uso de este concepto en afirmaciones tales como «no puedo verlo, está demasiado lejos; ahora entra en mi campo visual», «él no pudo verme, no miró en torno suyo», «no me quitaba ojo», etc., etc.). Sería meramente tonto espantarse de admitir esto por el coco del conductismo; se puede muy bien admitir esto sin admitir que «ver» nombra un tipo de conducta...

Tener el concepto de *ver* no es siquiera primariamente cuestión de ser capaz de reunir ejemplos de una característica dada repetidamente en mis experiencias (del «sentido interno»); *ningún* concepto es primariamente una capacidad de reconocer. Y el uso de un concepto está entrelazado con el uso de otros; como una tela de araña, se pueden romper con impunidad algunas conexiones, pero si rompemos muchas, toda la tela de araña se derrumbará, el concepto deviene inutilizable. Precisamente sucede ese derrumbe, creo, cuando intentamos pensar en el ver, el oír, el dolor, la emoción, etc., ocurriendo independientemente de un cuerpo [26].

Si esto es verdad —y el argumento aquí presentado es seguramente firme—, entonces, después de todo, *es* imposible lógicamente que las mentes existan sin cuerpos. Esto no libra, por supuesto, a la teoría de la identidad de las objeciones dirigidas contra

---

[26] P. T. Geach. *Mental Acts: Their Content and Their Objects* (Actos mentales: su contenido y sus objetos) (Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.), pp. 112-13.

ella: en ningún sentido «reduce» los acontecimientos mentales a los físicos en mayor medida que el color y la forma son reducidos uno a otro por el hecho de que el primero nunca ocurra sin la segunda. Si la objeción citada es certera, la teoría de la identidad puede aún estar equivocada, pero ninguna teoría de la existencia incorpórea puede ya ser aceptada.

Ejercicios

1. En cada una de las siguientes oraciones ciertos sucesos u operaciones mentales son descritos por medio del uso de modelos físicos. Substituya la expresión figurada por una expresión literal, sin (en la medida de lo posible) cambiar el significado pretendido de la oración.

a) En realidad no lo ha visto, sólo está en la mente de usted.

b) Ella tiene demasiadas ideas estúpidas en la cabeza.

c) Esta extraña idea continuó emergiendo en el fondo de su mente.

d) Ella tenía una cabeza de chorlito, sus pensamientos le revoloteaban r la mente de acá para allá.

e) Tener tantas responsabilidades ejerció una gran presión sobre su mente.

f) Cambia de parecer con tanta frecuencia que nadie sabe lo que realmente cree.

2. Evalúe cada una de las siguientes afirmaciones:

a) Los sucesos mentales no son sino sucesos cerebrales.

b) De acuerdo con el paralelismo psicológico, la mente no ejerce ninguna influencia sobre la materia.

c) El cerebro segrega el pensamiento como el hígado la bilis.

d) Lo que veo es siempre algo que sucede en mi propio cerebro.

e) Los sucesos mentales y los físicos están interconectados lógicamente.

f) Si la telepatía mental es un hecho, las experiencias de uno no son privadas en realidad, pues otras personas pueden compartirlas.

h) Los sucesos mentales ni siquiera ahora (sin telepatía) son realmente privados, dado que yo puedo compartir sus experiencias (como su sufrimiento), estando con usted y empatizando con usted.

i) Algunos sucesos mentales *son* localizables en el espacio físico; por ejemplo, tengo un dolor en mi dedo, o en mi diente, o en mi pierna (incluso puedo tener dolor en una pierna amputada).

j) Es cierto que ningún cirujano, al abrir el cerebro de alguien, ha encontrado jamás ningún suceso mental, pero quizá es porque nunca han mirado con suficiente insistencia.

3. De acuerdo con Descartes (*Traité des passions, de l'ame,* págs. 34 y siguientes), un interaccionista, el punto de contacto entre la mente y el cuerpo reside en la glándula pineal del cerebro, por medio de la cual los estímulos físicos hacen que los estados de conciencia y las voliciones sean llevados a la acción. «Concibamos el alma como teniendo su asiento principal en la pequeña glándula que hay en el medio del cerebro, desde donde irradia al resto del cuerpo, por medio de los humores, los nervios e incluso la sangre, que, participando en las impresiones de los humores, puede llevarlos a través de las arterias a todos los miembros...» Evalúe esta opinión.

4. «No es la mente la que sobrevive a la muerte, es el *alma.*» ¿Qué podría entenderse por «alma», si la palabra no es sinónima de «mente»?

¿Sería diferente una teoría del alma (y si tal, en qué) de una teoría de la mente?

5. ¿Considera posible lógicamente, y por qué,

a) que una mente afecte a otra mente sin el intermedio de la materia?

b) que una mente exista sin cuerpo?

c) que una mente toque un cuerpo?

d) que una mente tenga dos cuerpos?

e) que una persona posea dos mentes?

f) que una mente controle directamente dos cuerpos (por ejemplo, al desear levantar un brazo)?

g) que un cuerpo sea controlado por dos mentes?

En cada caso intente primero describir una situación que valga como ejemplo del tipo de cosa mencionada.

6. ¿Considera usted compatible con el criterio del significado basado en la contrastabilidad la hipótesis de una vida después de la muerte? Lea primero A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic,* pág. 198, para una respuesta negativa a la cuestión; luego, para una respuesta afirmativa, vea Moritz Schlick, «Meaning and Verification», y Virgil C. Aldrich, «Shlick and Ayer on Inmortality», («Las tesis de Schlick y de Ayer sobre la inmortalidad»), ambos en *Readings in Philosophical Analysis* (Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1949).

7. ¿Es posible lógicamente ser testigo del propio funeral? (Vea dos artículos sobre esto de Antony Flew: «Can a Man Witness His Own Funeral?» («¿Puede un hombre ser testigo de su propio funeral?» *Hibbert Journal.* 1956; y «Sense and Survival», («Sentido y supervivencia», *The Humanist* (Londres, 1960.)

8. ¿Qué diría usted de la identidad personal si la existencia del cuerpo fuese *intermitente*? Dos minutos de cada tres hay un cuerpo —usted lo ve moviéndose y oye palabras que proceden de sus labios— y el otro minuto no hay nada de nada: nada que se pueda ver, tocar, fotografiar, radiografiar, nada que satisfaga ninguna de las pruebas para objetos físicos. ¿Qué significado (si tiene alguno) conferiría usted a la hipótesis de que existió durante los intervalos de un minuto? ¿Qué (si lo hay) nos daría derecho a decir que lo que reapareció después de la desaparición de un minuto cada vez era la *misma* persona que la que existió durante el tiempo anterior a la desaparición? (¿Tendría que reaparecer en el mismo lugar o tener las mismas características físicas que tenía antes de su desaparición? ¿Por qué criterios decidiría usted si «realmente es la misma persona»?)

9. ¿Cuál de las siguientes formas de hablar encuentra preferible, y por qué?

«¿Soy una mente» o «tengo una mente?» «¿Soy un cuerpo» o «tengo un cuerpo?» ¿Puede dar algún fundamento a su preferencia? ¿Cuáles considera preferibles: «soy una mente que tiene o está asociada a un cuerpo», o «soy un cuerpo que tiene o está asociado a una mente», o «soy una persona que es a la vez una mente y un cuerpo» o alguna otra formulación?

10. ¿Seguiría usted diciendo «es la misma persona», si

a) ella pierde su memoria completa y permanentemente, pero su cuerpo persiste?

b) se convierte en mono, pero retiene sus recuerdos de ser humano?

c) se convierte en mono, y también pierde sus recuerdos de ser humano?

d) su cuerpo se desintegra ante los ojos de usted volviendo (u otro cuerpo totalmente como él) diez años después, completo, con los recuerdos y rasgos de personalidad del hombre?

11. Si usted abriese el cuerpo de alguien y en vez de encontrar sangre, músculos y huesos, encontrase alambres y circuitos eléctricos, ¿tendría derecho a decir que el cuerpo era un robot o autómata incapaz de pensar o sentir? Si es así, ¿qué le daría derecho a decir esto? (Si alguien abriese el cuerpo de *usted* y encontrase alambres y circuitos en vez de sangre y músculos, ¿tendría derecho a decir que usted no tenía pensamientos o sentimientos?)

12. Defienda una de las siguientes posiciones: *a)* que usted puede saber que los demás tienen dolores y aducir indicios de ello; *b)* que usted tiene una creencia bien fundada de que los demás tienen dolores, pero una creencia que no es conocimiento; *c)* que usted no tiene ni siquiera una creencia bien fundada sobre este asunto.

Lecturas seleccionadas para el capítulo 6

El problema de los universales:

Aaron, R. I., *The Problem of Universals* (El problema de los universales). Oxford: Clarendon Press, 1952.
Blanshard, Brand, *Reason and Analysis. LaSalle,* Ill.: Open Court Publishing Co., 1962.
Bochenski, J. M., Alonzo Church y Nelson Goodman, *The Problem of Universals* (El problema de los universales). South Bend, Ind: University of Notre Dame Press.
Brandt, Richard, «The Languages of Realism and Nominalism» («Los lenguajes del realismo y el nominalismo»), *Philosophy and Phenomenological Research,* 17 (1956-1957).
Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding.* Libro III. Muchas Ediciones.
Pap, Arthur, *Elements of Analytic Philosophy* (Elementos de filosofía analítica). Nueva York: The Macmillan Company, 1949. Capítulo 4.
Pars, David, «Universals» (Universales), *Philosophical Quarterly,* 1950-1951.
Platón, *Parménides*; *Fedón.* Muchas ediciones.
Price, H. H., *Thinking and Experience* (Pensamiento y experiencia). Londres: Hutchinson & Co. (Publishers), Ltd., 1953. Capítulo 1.
Quine, Willard V., *Word and Object* (Palabra y objeto). Nueva York: John Wiley & Sons, Inc., 1960. (Versión española en Labor, Barcelona, 1968.)
Rand, Ayn, «The Objetivist Theory of Knowledge» (La teoría objetivista del conocimiento), *The Objetivist,* Jul-Dic., 1966.
Rusell, Bertrand, *The Problems of Philosophy* (Los problemas de la filosofía). Londres: Oxford University Press, 1912. Capítulos 9 y 10.
Ryle, Gilbert, «Abstractions» (Abstracciones), *Dialogue,* Jun.-Jul., 1962.
Woozley, A. D., *Theory of Knowledge* (Teoría del conocimiento). Londres: Hutchinson & Co. (Publishers), Ltd., 1949. Capítulo 4.

Materia y Vida:

Bergson, Henri, *Creative Evolution* (La evolución creadora). Londres: Macmillan & Co., Ltd., 1911.
Broad, C. D., *The Mind and Its Place in Nature* (La mente y su lugar en la Naturaleza). Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1925. Capítulo 2.

Cohen, Morris R., *Reason and Nature* (Razón y Naturaleza). Nueva York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1931. Libro 2, Capítulo 3.
Drake, Durant, *Invitation to Philosophy* (Invitación a la Filosofía). Boston: Houghton Mifflin Company, 1933. Capítulo 18.
Driesch, Hans, *The History and Theory of Vitalism* (La historia y la teoría del vitalismo). Nueva York: The Macmillan Company, 1914.
Haldane, John Scott, *Materialism* (Materialismo). Londres: Hodder & Stoughton, Ltd, 1932.
———, *Mechanism, Life, and Personality* (Mecanlcismo, vida y personalidad). Nueva York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1923.
McDougall, William, *Modern Materialism and Emergent Evolution* (Materialismo moderno y evolución emergente). Londres: Methuen & Co., Ltd., 1929.
Meehl, Paul y Wilfrid Sellars, «The Concept of Emergence» (El concepto de emergencia), en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.
Needham, D., *Man A Machine* (El hombre como máquina). Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1926. Psyche Miniatures.
Needham, Joseph, *Order and Life* (Orden y vida). New Haven, Conn.: Yale University Press, 1936.
Rignano, Eugenio, *Man Not a Machine* (El hombre no es una máquina). Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1926. Psyche Miniatures.
Schubert-Soldern, Rainer, *Mechanism and Vitalism* (Mecanicismo y vitalismo). South Bend, Ind.: Notre Dame University Press, 1962.
Simpson, George G., *The Meaning of Evolution* (El significado de la evolución). Nueva York: New American Library, 1951. Mentor Books Paperback.
Scriven, Michael, *Primary Philosophy* (Filosofía primaria). Nueva York: McGraw-Hill Book Company, 1966. Capítulo 5.
Woodger, J. H., *Biological Principles* (Principios de la Biología). Nueva York: Humanities Press, 1966.

Mente y Cuerpo:

Anderson, A. R. (rec.) *Minds and Machines* (Mentes y máquinas). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1964. En rústica.
Aune, Bruce, «The Problem of Other Minds» (El problema de las otras mentes), *Philosophical Review,* 1961.
Ayer, Alfred J., «One's Knowledge of Other Minds» (El conocimiento de otras mentes), en *Philosophical Essays.* Londres: Macmillan & Co., Ltd., 1955.
———, «Privacy» (Lo privado), *Proceedings of the British Academy,* 1959. Reimpreso en *The Concept of Person and Other Essays* (El concepto de persona y otros ensayos). Londres: Macmillan & Co., Ltd., 1964.
Blanshard, Brand, *The Nature of Thought* (La naturaleza del pensamiento). Vol. 1. Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1939.
Brain, W. Russell, *Mind, Perception and Science* (Mente, percepción y ciencia). Oxford: B. H. Blackwell, Ltd., 1951.
Broad, C. D., *The Mind and Its Place in Nature.* Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1925.
Descartes, René, *Meditaciones,* 1621. Muchas ediciones.
Ducasse, Curt J., *Nature, Mind and Death.* LaSalle, Ill.: Open Court Publishing Co., 1951. Partes 3 y 4.
Edwing, Alfred C., «Professor Ryle is Attack on Dualism» (El ataque al dualismo del profesor Ryle), *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1952-3.

Reimpreso en H. D. Lewis (ed.) *Clarity Is Not Enough* (No basta con la claridad). Londres: George Allen & Unwin, 1963.

———, *The Fundamental Questions of Philosophy.* Nueva York: Crowell-Collier & Macmillan, Inc., 1962. Rústica.

Feigl, Herbert, «The Mental and the Physical» (Lo mental y lo físico) en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* vol. 2, ed. H. Feigl y M. Scriven. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1957.

Feyerabend, H., y Grover Maxwell (rec.), *Mind, Matter and Method* (Mente, materia y método). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.

Flew, Antony (rec.), *Body, Mind and Death* (Cuerpo, mente y muerte). Crowell-Collier & Macmillan Inc., 1962.

———, «Can a Man Witness His Own Funeral?» *Hibbert Journal,* 1956.

Fullerton, G. S., *A System of Metaphysics.* Nueva York: The Macmillan Company, 1904. Parte 3.

Laslett, Peter (ed.), *The Physical Basis of Mind* (Las bases físicas de la mente). Oxford: B. H. Blackwell, Ltd., 1951.

Lewis, H. D., «Mind and Body» (Mente y cuerpo), en *Clarity Is Not Enough.* Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1963.

Reeves, J. W. (ed.), *Body and Mind in Western Thought* (Cuerpo y mente en el pensamiento occidental). Baltimore: Penguin Books, Inc., 1958. Rústica.

Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind* (El concepto de lo mental). Londres: Hutchinson & Co. (Publishers), Ltd., 1949. (Versión castellana en Paidos.)

Scriven, Michael, «A Study of Radical Behaviorism» (Un estudio del conductismo radical), en *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Vol. 1, ed. H. Feigl y M. Scriven. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956.

Shaffer, Jerome, «Can Sensations Be Brain-Processes?» (¿Pueden las sensaciones ser procesos cerebrales?), *Journal of Philosophy,* 1961.

———, «Persons and Their Bodies (Las personas y sus cuerpos), *Philosophical Review,* 1966.

———, «Recent Work on the Mind-Body Problem» (Trabajos recientes sobre el problema mente-cuerpo), *American Philosophical Quarterly,* II (1965), 81-104.

Shoemaker, Sidney, *Self-Knowledge and Self-Identity* (Autoconocimiento e identidad personal). Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1963.

Strawson, P. F., *Individuals* (Individuos). Londres: Methuen & Co., Ltd., 1959. También en rústica.

Vesey, G. N. A. (ed.), *Body and Mind* (Mente y cuerpo). Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1964.

Wisdom, John, *Other Minds* (Otras mentes). Oxford; B. H. Blackwell, Ltd., 1949.

Capítulo 7
LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

21. La existencia de Dios

Hay muchos problemas en el terreno de la filosofía de la religión: ¿Qué tipo de creencia es la creencia en Dios? ¿Cuáles son los elementos de juicio para creer en Dios? ¿Cuáles son los elementos de juicio en contra? ¿Qué creencias alternativas se nos abren? ¿Qué podemos decir, no sólo sobre la existencia de Dios, sino sobre la naturaleza de Dios, su poder, bondad, inteligencia, conducta teleológica, gobierno del mundo, etc.? ¿Cómo, si hay algún modo, podemos descubrir si tales creencias son verdaderas o falsas? ¿Ha de tomarse literalmente el lenguaje que usamos para describir a Dios? ¿Qué conclusiones sobre la conducta humana podemos extraer de la existencia o no existencia de Dios? En esta sección nos ocuparemos primordialmente de los argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios.

De muchas facetas de la religión no nos ocuparemos aquí. La religión no sólo tiene que ver con la creencia en Dios, sino también con la oración, el ritual, la organización eclesiástica, y otras materias de más interés para las autoridades eclesiásticas que para los filósofos. La filosofía, en el ámbito de la religión, se ocupa, como siempre, de la justificación de las creencias por medio de la argumentación.

La misma palabra «religión» necesita ser clarificada. La creencia en Dios, por sí sola, no constituye una religión: tal y como se usa la palabra comúnmente, la creencia ha de estar institucionalizada, y

contenida en las doctrinas de un cuerpo religioso, como una iglesia o una sinagoga. Más aún, al menos de acuerdo con algunas definiciones, la religión no *tiene* por qué presuponer la creencia en Dios. El budismo habitualmente es considerado como una religión, pero no contiene una creencia en Dios como la que claramente se encuentra en el judaísmo y el cristianismo. La palabra «religión» ha sido, en efecto, forzada hasta casi hacerla irreconocible: algunos han dicho que la creencia en la bondad fundamental del hombre es una religión, y que una ideología tal como el comunismo es (o podría ser) una religión, porque es el más alto valor de aquellos que lo sostienen. En este sentido, la religión de uno es cualquier valor que tenga por más importante en esta vida, o cualquier cosa que sea su interés supremo. La religión ha sido definida incluso como «lo que uno hace en su tiempo libre». En estos vagos sentidos, todo el mundo tiene una religión, pues todo el mundo tiene algo que valora altamente y todo el mundo hace algo en su tiempo libre. Pero si el significado de la palabra se estira de esa manera, es dudoso que siga sirviendo a algún propósito útil, y puede ser efectivamente engañosa: «todo el mundo tiene una religión», alguien puede decir, pero esto no significa que todo el mundo crea en Dios, sino que todo el mundo tiene algunos ideales. En vez de decir que el comunismo *es* una religión, sería preferible decir que tiene algunos *rasgos en común con* la religión: incluye creencias en muchas cosas, que sumen una visión del mundo totalizadora; despierta vehementes lealtades, y es algo por lo que la gente muere (a favor y en contra); y así sucesivamente. No tendría objeto, y sería engañoso, definir «religión» de manera tan vaga que el enunciado «todo el mundo tiene una religión» resulte verdadero por definición.

Envuelva o no siempre la religión una creencia en Dios, nos vemos conducidos a la siguiente pregunta: «¿Qué tipo de creencia es la creencia en Dios?» ¿Qué significa la palabra «Dios»? Hay un enorme conjunto de cosas que la gente ha entendido por «Dios» (o «dioses»). Como mínimo podemos decir que la creencia en Dios es una creencia en algún tipo de ser *sobrenatural*: sobrenatural, no en el sentido literal de estar *por encima* de la naturaleza, sino en el sentido de ser *otro que,* o *más que,* la totalidad de las cosas y procesos que se hallan en el universo físico (incluidas las mentes humanas). A veces se sostiene que Dios y la naturaleza son idénticos; pero si esto fuese así, la palabra «Dios» sería superflua y bastaría la palabra «naturaleza» sola. Cualquier cosa que haya de ser llamada Dios, no es la naturaleza; debe ser algo más allá de la totalidad de los procesos naturales.

Pero el término «sobrenatural» a su vez requiere clarificación. Se piensa que Dios es al menos una *mente*, una inteligencia capaz de conducta teleológica. La inteligencia de Dios no tiene por qué ser infinita, como mantiene el cristianismo: podría ciertamente ser limitada, como la de muchos de los dioses griegos. Pero, además de inteligencia, Dios ha de poseer cierto *poder*; el poder no tiene porqué ser infinito, como en el Dios del cristianismo, pero debe ser suficiente para ejecutar al menos algunos de sus propósitos. Habitualmente el poder ha de ser mayor que el poder humano —incluiría el poder de crear materia (pero no en la religión griega antigua), el poder de suspender las leyes de la naturaleza, el poder de intervenir en el curso de los acontecimientos (incluso si este poder no siempre es ejercido), a veces el poder de crear un mundo— el poder de hacer cosas sobrehumanas (esto es, que ningún ser humano puede hacer). Puede o puede no ser también benévolo: algunos dioses son concebidos como malignos en extremo, tales como los que exigen sacrificios humanos o exigen el saqueo de una nación entera para aplacar su ira. En algunas religiones, Dios no sólo tiene una mente sino un cuerpo físico, como Zeus Olímpico, aunque en otras religiones Dios es una mente no unida a un cuerpo físico, un «espíritu puro», sin mácula de materia.

Se puede creer en muchos dioses (politeísmo) o en uno (monoteísmo). Se puede creer en un Dios que creó el mundo y luego lo dejó marchar por sí mismo en magnífico aislamiento (deísmo) o en uno que continúa ejerciendo su influencia sobre el curso del mundo en cada estadio de su historia (teísmo). Se puede creer que no hay Dios en absoluto (ateísmo), o que no tenemos derecho, sobre la base de los indicios disponibles, a creer que Dios existe ni que no existe (agnosticismo, literalmente «no-se-ísmo»).

El Dios de la tradición judeocristiana es concebido como el único Dios (monoteísmo); que continúa interviniendo activamente en la vida de los seres humanos, como al oír la oración y responderla (teísmo); y que es todo cognoscente (omnisciente), todo poderoso (omnipotente) y bueno (benevolente). En los primeros estadios de esta tradición religiosa Dios es concebido como poseedor de un cuerpo físico: camina con Adán al fresco del atardecer, se aparece a Moisés en el Monte Sinaí, y así sucesivamente. Pero en estadios posteriores, Dios es un espíritu incorpóreo, sin las limitaciones del cuerpo físico: todo lo ve, todo lo oye, todo lo sabe, lo que sería imposible si tuviese solo dos ojos y pudiese mirar cada vez en una sola dirección. Es, en resumen, una mente incorpórea: una conciencia divorciada del cuerpo, pero capaz de pensar, sentir y planear, y también con el poder de ejecutar estos planes: aunque no sea un cuerpo él mismo,

es capaz de hacer mover los cuerpos a su mando, hacer por su voluntad que las cosas existan, crear cosas meramente por un *fiat* como «hágase la luz». A un Dios así concebido es al que se dirigen primordialmente los argumentos principales de la existencia de Dios.

A. EL ARGUMENTO ONTOLOGICO

La mayoría de los argumentos en defensa de la existencia de Dios intentan demostrar que hay elementos de juicio a favor de Dios proporcionandos por aspectos de la naturaleza del mundo o de la experiencia humana. El argumento ontológico es el único que intenta probar la existencia de Dios desde la «razón pura» sola, deduciendo la proposición de que Dios existe a partir de premisas que, se cree, debemos aceptar. No muchos filósofos o teólogos creen que esta prueba sea válida, pero, sin embargo, el argumento ontológico es uno de aquellos con los que nos las tenemos que haber, y sin el cual nuestro examen de los argumentos a favor de la existencia de Dios sería incompleto.

El argumento procede como sigue: Dios es un ser tal que mayor que él ninguno puede ser concebido. Ahora bien, tenemos la idea de tal cosa (entendemos qué es que exista tal ser). Pero la existencia es necesaria al concepto de tal ser: si no existiera, no sería tan grande como si existiese, y, por definición, él es el mayor que se puede concebir. Luego, existe tal ser.

1. La observación más obvia que se nos ocurrirá en la crítica de este argumento es que no podemos, mediante definición, introducir nada en la existencia. Usted puede definir «Dios» como «el mayor (más perfecto) ser concebible», pero no se sigue que tal ser exista. Usted puede definir una isla perfecta como una isla que tenga temperatura, clima, recursos naturales, etc., ideales, o de cualquier otra forma que desee, pero no se sigue que la isla realmente exista. De no ser así, se podría definir una isla perfecta, una universidad perfecta, una hoja de afeitar perfecta, e innumerables otras cosas, y probar que todas existen. Pero infortunadamente no existen, ya que no podemos probar la existencia de nada simplemente dando una definición. Nada puede ser introducido en la existencia por definición; a partir de una definición de X, nada se sigue sobre la existencia de X. (Ver págs. 48-49.)

Este punto es firme, pero un defensor del argumento ontológico lo admitiría en general y, no obstante, lo negaría en el caso especial de Dios. Pues, aduciría, la isla perfecta y las demás cosas no son

seres que sean los mayores concebibles: sólo son los mayores (o más perfectos) *de su tipo.* Pero Dios no es meramente el mayor X (siendo X cualquier clase de objetos) sino el ser mayor concebible de *cualquier* clase. Y no sería el ser mayor concebible a menos que existiera; sin existencia le faltaría uno de los requisitos de la perfecta grandeza (o perfección). Supongamos que usted concibe tal ser perfecto (igual que puede concebir un unicornio), y que *no* existe; luego puede concebir un ser perfecto que *existe.* Su segunda concepción sería algo superior a la primera, porque el segundo ser existe y el primero no. Sin existencia, el ser no sería tan perfecto como si existiese, y, por definición, estamos hablando del ser más perfecto concebible. En el caso del ser más perfecto, su existencia es necesaria a su perfección: no sería perfecto realmente si no existiese. Si no existiese, no sería el ser más perfecto concebible aquél en el que estábamos pensando.

Pero esto nos lleva directamente a la segunda objeción:

2. La existencia no es una propiedad de nada. Supongamos que tenemos la idea de un ser tal que mayor que él no puede haber otro. (¿Mayor en qué respecto? ¿Cuál es aquí el significado de «mayor»? Esto podría ser discutido extensamente.) Suponiendo que tenemos el concepto de tal ser, el concepto de la *existencia* de tal ser no añade nada al concepto del ser mismo. Lo que concebimos, como existente o no existente, es lo mismo. Si imaginamos un caballo y luego un caballo como existente, *lo que* imaginamos no es diferente en los dos casos; si fuese diferente, si algo se añadiera en el segundo caso, entonces no estaríamos imaginando como existente *la misma cosa* que previamente habíamos imaginado.

> Cualesquiera y cuantos quieran que sean los predicados por los que podamos pensar una cosa... no hacemos la menor adición a la cosa cuando después declaramos que esta cosa *es.* De otro modo, no sería exactamente la misma cosa la que existiese, sino algo más de lo que habíamos pensado en el concepto; y no podríamos, por tanto, decir que existe el objeto exacto de mi concepto. Si pensamos en una cosa cada rasgo de realidad excepto uno, la realidad que falta no es añadida porque yo diga que la cosa defectiva existe. Por el contrario, existe con el mismo defecto que yo la he pensado, pues de otro modo lo que existe sería algo diferente de lo que yo pensé. Cuando, por tanto, pienso un ser como la suprema realidad, sigue en pie la cuestión de si existe o no[1].

Si decimos que un caballo tiene crines, rabo, cuatro patas, y pezuñas, estamos atribuyendo *propiedades* al caballo; pero si continua-

[1] Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura,* traducción de Norman Kemp Smith, págs. 505-6.

mos diciendo que *existe,* no estamos añadiendo otra propiedad; estamos diciendo que la cosa que concebimos como poseedora de estas propiedades *además existe.* No estamos añadiendo nada a nuestro concepto de la cosa: estamos afirmando una relación entre el concepto y el mundo.

La diferencia entre decír que X tiene ciertas propiedades y decir que X existe se puede aclarar como sigue: «Los unicornios tienen un cuerno» significa «si hay (existe) algo que sea un unicornio, entonces tiene un cuerno». Y así sucesivamente con cualquier otra propiedad de los unicornios. De acuerdo con este mismo análisis, «los unicornios existen» se convertirían en «si hay (existe) algo que sea un unicornio, entonces existe», y esta llana tautología no es ciertamente lo que queríamos decir al expresar que los unicornios existen. Peor aún, «los unicornios no existen» se convertiría en «si los unicornios existen, entonces no exsiten», que es autocontradictorio. Pero la proposición de que los unicornios no existen ciertamente no es autocontradictoria. De esta forma vemos que «los unicornios tienen un cuerno» y «los unicornios existen», aunque sean similares gramaticalmente, son de tipo muy diferente: el análisis que sirve para la primera no sirve para la segunda. Tener un cuerno es una propiedad, tener cuatro patas es una propiedad, ser blanco es una propiedad, y así sucesivamente; pero existir no es una propiedad. Decir que algo existe es decir que hay algo que tiene las propiedades.

El argumento, por tanto, no prueba que haya un ser superior a todo concebible. Podemos, a buen seguro, decir que, si hay un ser superior a todo concebible, entonces existe, pero esto es una tautología, y de ninguna manera prueba que haya tal ser.

B. EL ARGUMENTO CAUSAL

El *argumento cosmológico* procede a partir del hecho de que el universo, o cosmos, existe. A partir de esta premisa inicial, el argumento puede proceder en dos direcciones, de las cuales la primera es el argumento causal, llamado a veces argumento de los orígenes. Mire a su alrededor el universo, podría decirse, los millones de estrellas y galaxias, el vasto ejército de los seres vivos, el panorama de la vida humana. Todo ello debe haber venido de alguna parte. Algún ser debe haber producido todo esto, ¿y quién podría haberlo producido sino Dios? Enunciado más sucintamente, el argumento dice: Todo tiene una causa. Si esto es así, entonces el

universo mismo debe tener una causa. Esa causa es Dios. Luego, Dios existe.

1. Todo tiene una causa. Diferentes personas han dado diferentes interpretaciones de esta oscura aserción que ya examinamos en detalle en el capítulo 5, y no necesitamos meternos de nuevo en esa trillada controversia. Pero supongamos, para los fines de la argumentación, que el enunciado es verdadero (si es *a priori* o no, no nos pararemos para decidirlo). Pero incluso si es verdadero, se aplica solamente a los eventos o las cosas que suceden. ¿Tienen las cosas una causa como la tienen los sucesos? Sin duda, sería mejor decir que el que una cosa venga a la existencia tiene una causa, en lugar de decir que la cosa misma tiene una causa: siempre es un suceso o proceso temporal que *ocurre* en la historia de las cosas lo que tiene una causa. Cuando preguntamos por la causa de una cosa, tal como un huevo, preguntamos por la causa de su llegar a ser, que es un evento o proceso. Pero, por supuesto, podríamos hacer la misma pregunta sobre el universo.

Pero ¿es el universo una cosa? Nos sentiríamos más inclinados a decir que la palabra «universo» es un nombre colectivo, y que el universo es una colección de cosas, la colección de todas las cosas que hay. ¿Debe tener una causa una colección entera, o no puede tener cada miembro de la colección una causa diferente? Como escribió Hume: «Habiéndole yo mostrado a usted las causas particulares de cada individuo de una colección de veinte partículas de materia, consideraría muy poco razonale que usted me preguntara luego cuál es la causa de las veinte. Esto está suficientemente explicado al explicar la causa de las partes» [2].

Supongamos que veo un grupo de cinco esquimales que están de pie en la esquina de la Sexta Avenida y la Calle 50, y quiero explicar porqué llegó el grupo a Nueva York. Las investigaciones revelan las siguientes historias: Al esquimal número 1 no le gusta el frío extremado de la región polar y decidió trasladarse a un clima más cálido. El número 2 es el marido del número 1; la ama tan tiernamente que no quiere vivir sin ella. El número 3 es hijo de los esquimales números 1 y 2; es demasiado pequeño y débil para oponerse a sus padres. El número 4 vio un anuncio en el *New York Times* pidiendo un esquimal para la televisión. El número 5 es un detective privado, encargado por la agencia Pinkerton para que vigile al esquimal número 4.

Supongamos que ahora hemos explicado, en el caso de cada uno de los cinco esquimales, por qué él o ella está en Nueva York. Entonces, alguien pregunta: «Muy bien; pero, ¿qué pasa con el grupo como un todo, por qué está *él* en Nueva York?» Claramente, sería esta una pregunta absurda. No hay grupo más allá de los cinco miembros, y si hemos explicado por qué cada uno de los cinco miembros está en Nueva York, hemos explicado *ipso facto* por qué está allí el grupo. Un crítico del argumento cosmológico sostendría que

[2] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion.* Parte IX.

igual de absurdo es preguntar por la causa de la serie como un todo, en contraposición a preguntar por las causas de los miembros individuales [3].

2. Supongamos, sin embargo, que podemos admitir la pregunta «¿tiene una causa el universo como un todo?» Ahora supongamos que respondemos: «Dios». Luego viene la siguiente inevitable cuestión: «Pero ¿qué causó a Dios?» Muchos niños hacen esta pregunta para gran turbación de sus padres. Pero la pregunta es perfectamente legítima: Después de todo, se nos acaba de decir que todo tiene una causa, y si eso es verdad, entonces también Dios debe tener una causa. Y si Dios *no* tiene una causa, entonces no es verdad que todo tenga una causa. No obstante, esa era la primera premisa del argumento: que todo tiene una causa.

Parecería, entonces, que el argumento causal no es meramente inválido, sino autocontradictorio: la conclusión que dice que algo (Dios) no tiene una causa, contradice la premisa, según la cual todo tiene una causa. Si esa premisa es verdadera, la conclusión no puede serlo; y si la conclusión es verdadera, no puede serlo la premisa. Muchas personas no ven esto en seguida porque usan el argumento para llegar a Dios, y luego, habiendo arribado a donde querían ir, se olvidan del argumento. Como señala Schopenhauer, usan el argumento como un coche de alquiler, lo usan para ir al destino deseado, y luego lo abandonan sin pensar ya para nada qué pueda ser de él. Pero la consistencia nos exige seguir pensando: si la conclusión contradice a su propia premisa, tenemos la acusación más grave que podríamos hacer contra un argumento: que es autocontradictorio.

«Pero —se podría objetar— no quiero decir que *todo* tenga una causa, quiero decir que todo *excepto Dios* tiene una causa.» Pero, ¿por qué detenernos precisamente en este punto? Si paramos en algún sitio, ¿por qué no parar en el universo mismo? Al menos eso es algo de lo que tenemos alguna experiencia y algún conocimiento.

Si nos detenemos, y no seguimos, ¿por qué ir tan lejos? ¿Por qué no detenernos en el mundo material? ¿Cómo podemos satisfacernos sin continuar *ad infinitum*? Y después de todo, ¿qué satisfacción hay en la progresión infinita? Recordemos el cuento del filósofo indio y su elefante. Nunca fue más aplicable que en el tema presente. Si el mundo material se apoya en un mundo ideal similar, este mundo ideal debe apoyarse en algún otro; y así sucesivamente, sin término. Sería mejor, por tanto, no mirar nunca más allá del mundo material presente. Al suponer que contiene el principio de su orden en sí mismo, afirmamos que realmente es Dios; y cuanto antes lleguemos a ese Ser Divino,

---

[3] Edwards y Pap, *A modern Introduction to Philosophy*, pág. 380.

tanto mejor. Cuando usted da un paso más allá del sistema terrenal, no hace más que excitar un talante inquisitivo que es imposible de satisfacer jamás [4].

3. En cualquier caso, no parece que estemos justificados en rastrear causas más allá del ámbito empírico, en el cual tenemos elementos de juicio a favor de la causalidad. Nuestro conocimiento de las causas está enteramente dentro del ámbito de las cosas, procesos y sucesos espacio-temporales. Más allá de eso, no tenemos razón en absoluto para hablar de causas, pues las experiencias nada nos dicen acerca de tal causalidad. Extender el principio a algún ámbito transempírico es abandonar los elementos de juicio empíricos en que está fundado el principio. Ciertamente, se podría muy bien preguntar qué *significado* tiene la palabra «causa» aparte de las referencias a los eventos y procesos que suceden en el universo. Como Kant señalaba: «El principio de causalidad no tiene significado ni criterio de aplicación salvo solamente en el mundo sensible. Pero en la prueba cosmológica, se emplea precisamente a fin de permitirnos avanzar más allá del mundo sensible» [5].

4. No obstante, en las mentes de algunas personas subsiste la idea de que, de algún modo, las acciones de los agentes conscientes, como se manifiestan en sus voliciones, tienen un lugar único en la esfera de la causación. No vemos que los palos y las piedras se reúnan para formar objetos mecánicos: nosotros los inventamos, los planeamos, luego disponemos la materia de que están compuestos en ciertas estructuras complejas (al hacer casas, relojes, herramientas, etc.), y no existirían en esta forma de no ser por nuestras actividades mentales. Y por lo tanto, razonamos, debe suceder igual con el universo.

La concepción del universo como el resultado de un plan o esquema será discutida bajo el encabezamiento del argumento teleológico. Pero mientras tratamos del argumento causal, puede valer la pena detenerse un momento para preguntar: Procediendo sobre la base de los *solos elementos de juicio empíricos,* ¿tenemos derecho a decir que las voliciones son las causas últimas? Parece que no lo son: 1) Muchos movimientos de la materia, tales como la disposición de los trozos de madera en una casa, son ciertamente el resultado de la voluntal, y sin volición nunca ocurrirían. 2) Pero en ningún caso tenemos derecho a decir que la voluntad *crea* la materia o la trae al ser; meramente cambia la posición de las partículas de materia que ya existen. 3) Tampoco la volición crea fuerza o energía. La voluntad origina movimiento, por ejemplo, cuando un movimiento corporal

[4] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion.* Parte IV.
[5] *Crítica de la Razón Pura,* traducción de Norman Kemp Smith, pág. 511.

sigue a un acto de la voluntad; pero sólo lo hace por medio de innumerables acontecimientos cerebrales, en que una forma de energía es convertida en otra (energía motriz); la voluntad no crea la energía misma. Lejos de crear energía, el comportamiento de las partículas cerebrales (que debe ocurrir si ha de darse la conciencia) es él mismo un caso de la ley de la conservación de la energía, y la presupone. En todos los casos de los que tenemos experiencia, la energía es previa a la voluntad y no al revés; la volición (o su concomitante corporal, según la teoría que se tenga de la mente) no es más que una de las miles de manifestaciones de la energía. Así, difícilmente está en condiciones la volición, en un argumento empírico, de ser causa última. 4) Parece completamente cierto que la volición no existió durante años incalculables —durante todos los cuales la ley de la conservación de la energía estaba, sin embargo, operando— hasta que, con el largo proceso evolutivo, surgió al fin. La materia y la energía son, por lo que sabemos, eternos; las voliciones no, pues podemos rastrear sus orígenes en el tiempo.

Una causa primera en el tiempo. A menudo se supone que la serie de causas y efectos no puede retroceder en el tiempo indefinidamente sino que debe llegar a un término. Hace tres mil millones de años fue formada la Tierra, pero el Sol ya existía. Y, ¿antes de eso? El Sol fue despedido, junto con millones de otras estrellas, por los brazos espirales de la Galaxia que se enfriaba. Y, ¿antes de eso? La Galaxia misma se formó; aquí la historia se vuelve oscura, y es abundante la controversia entre los cosmólogos sobre qué ocurrió exactamente y cuándo, pero no dudan de que ocurrió *algo* antes de eso. Pero, se dice a veces, debemos, a pesar de todo, en última instancia, llegar a un término. Hubo un tiempo en que *comenzó* la serie de los sucesos, esto es, debe haber una *causa primera* de los sucesos.

Quizás esto significa que hubo un primer suceso. Si es así, esa idea está envuelta en la oscuridad y llena de dificultades. ¿Cuando ocurrió el primer suceso? Puesto que sólo podemos hablar de tiempo en el contexto de la sucesión de los eventos mismos, ¿es ésta una cuestión significativa? ¿Qué hizo que ocurriese el primer suceso o que tuviese la naturaleza que tuvo? Nada, aparentemente: puesto que fue el primer suceso no pudo tener causa; no tuvo predecesores, nada que le causase ser como fue; simplemente irrumpió en la existencia, sin causa en absoluto (si tuvo una causa, entonces no fue el primer suceso). En todo caso, Dios no pudo ser el primer suceso, pues Dios no es en absoluto un suceso.

Quizá, entonces, Dios causó el llamado primer suceso: la historia tuvo su comienzo en una mente —Dios— y Dios entonces creó el

universo de la nada, y así causó que ocurriera el primer suceso (o serie de sucesos); su sola voluntad es la razón por la cual el primer evento y asimismo todos los sucesivos eventos fuesen lo que fueron y ocurrieran como ocurrieron. La serie de sucesos que se adentra en el pasado llega a término con Dios.

Pero esto, desde luego, de nuevo suscita la cuestión de qué causó a Dios. De nada sirve afirmar que Dios se causó a sí mismo. Si Dios ya existía, no necesitaría haberse causado a sí mismo, puesto que ya estaba en escena. Si Dios no existía ya, no estaba en situación de causar nada: la nada no puede causar algo. Por consiguiente, de cualquier manera, la existencia de Dios habría de ser explicada. Podríamos, desde luego, tomar simplemente como dada la existencia de Dios, como un hecho no necesitado de explicación, pero entonces podríamos hacer lo mismo, igualmente, con el universo.

Una serie infinita de causas. Pero ¿por qué tiene que haber una Causa Primera, o un Dios que preceda a la «Causa Primera» y ponga la serie en funcionamiento a partir de un punto anterior en el tiempo? ¿Por qué no puede retroceder infinitamente la serie de sucesos? Esto ha sido, de hecho, sugerido a menudo:

> No tiene por qué haber habido un primer suceso; podemos imaginar que cada suceso fue precedido por un suceso anterior, y que el tiempo no tuvo principio. La infinitud del tiempo en ambas direcciones no ofrece dificultades para el entendimiento. Sabemos que la serie de números no tiene fin, que, para cada número, hay un número mayor. Si incluimos los números negativos, la serie de los números tampoco tiene principio; para cada número, hay un número menor. Las series infinitas, sin principio ni fin han sido tratadas con éxito en matemáticas; no hay nada paradójico en ellas. Objetar que debe haber habido un primer suceso, un comienzo del tiempo, es la actitud de una mente no ejercitada. La lógica no nos dice nada sobre la estructura del tiempo. La lógica ofrece el medio de tratar las series infinitas, sin comienzo, así como las que tienen comienzo. Si los elementos de juicio científico están a favor de un tiempo infinito, viniendo de la infinitud y yendo a la infinitud, la lógica no tiene ninguna objeción [6].

Sin embargo, podemos notar alguna dificultad en una serie infinita de causas que no notamos en el caso de los números. Cuando decimos que la serie de los enteros es infinita, significamos que no importa cuán grande sea un número que se nos ocurra, siempre podemos obtener uno mayor sumando 1, y que la serie de los números *no tiene un miembro* último. Cuando decimos que la serie de los sucesos de la historia del universo es infinita, estamos comprometidos a decir que la serie no tuvo principio (no meramente que nos podemos encontrarle uno). Puesto que hay una serie infinita de sucesos, llevaría un tiempo infinito pasar por todos ellos. ¿En qué es esto

[6] Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, págs. 207-8.

diferente de decir que *nunca* se pasa por todos ellos? Si una serie infinita de acontecimientos ha precedido al momento presente, ¿cómo hemos llegado al momento presente? ¿Cómo podríamos llegar al momente presente —en donde obviamente estamos ahora— si el momento presente fue precedido por una serie infinita de sucesos?

Supongamos que está vencida esta dificultad (la cuestión está aún sometida a controversia): ¿Con qué nos quedamos? Una serie infinita de sucesos extendiéndose infinitamente en el pasado; pero, ¿dónde encaja Dios en este cuadro? No como un ser existente temporalmente antes del primer acontecimiento, dado que no hubo primer acontecimiento. Y si el universo ha existido siempre, no lo creó Dios en cierto punto del tiempo. En efecto, cualquier cosa que se pueda decir a favor de esta opinión, ya no cae en absoluto bajo el Argumento Causal, dado que no es ya un intento de responder una pregunta sobre el *origen* del universo en el tiempo.

¿De dónde vino el universo? Consideremos qué significado tienen las preguntas acerca del origen del universo. A menudo hacemos preguntas de la forma «¿de dónde vino X?» Si investigamos qué significados pueden tener estas preguntas en la vida diaria, puede que proyectemos alguna luz sobre qué significado tiene (si tiene alguno) en el caso especial del universo.

«¿De dónde vino X?» 1) A veces, cuando hacemos esta pregunta, significamos ¿en qué lugar previo estaba?, y sería suficiente una respuesta tal como «vino de Africa o «salió de mi bolsillo». 2) O puede significar ¿cómo llegó de su lugar previo al presente? ¿Cómo llegó allí ese paquete? Lo llevó el cartero. Esta es considerada una respuesta satisfactoria a la pregunta, sin inquirir posteriormente dónde estaba antes de ser llevado. 3) A veces andamos tras una información diferente. *¿Quién* realizó la actividad que dio este resultado? Por ejemplo, a) «¿de dónde vino este cuadro?» «Lo pintó mi hermano». b) «¿De dónde vino este artilugio?» «Lo puso ahí Junior». Este sentido de «venir de» presupone desde luego, la existencia de un ser sensible que lo cree o lo ponga ahí. 4) A veces queremos conocer en qué estado o condición previos existía X. Si un nativo de los trópicos es llevado a un clima frío y ve una peculiar substancia sólida en su cantimplora (antes nunca ha visto hielo), puede preguntar «¿de dónde viene esto?», y no se le responde diciendo «procede de Africa» (aunque las mismas moléculas de H_2O que están ahora heladas estuviesen en Africa 24 horas antes), sino explicando que la substancia en cuestión ha sufrido un cambio de estado. 5) A veces la información buscada es cómo pasó de su estado previo a su estado presente: por ejemplo, «se enfrió y congeló», un proceso que podríamos mostrar al nativo (sin ir más lejos)

poniendo agua en la heladera de un refrigerador e invitándole a observarla en los varios estadios de su transformación en hielo.

Pero ninguno de estos significados de «¿de dónde vino X?» es aplicable al universo como un todo. «El universo» incluye todos los lugares y tiempos, y todas las cosas que existen en el espacio y en el tiempo. Así, el primer sentido de la pregunta no se aplica: el universo, al contrario que un objeto material, no pudo haber estado en un lugar antes de estar donde está ahora, ya que incluye todos los lugares. Puesto que el primer sentido no es aplicable al universo como un todo, tampoco lo es el segundo: si el universo no pudo haber estado en un lugar previo, no pudo haber venido desde ese lugar a éste. El tercer sentido es una petición de principio en el contexto presente: presupone que había un ser consciente que «lo puso ahí», que es precisamente lo que está en cuestión. Y la frase «puso ahí» también presupone que hay otros lugares —al menos uno en el que X fue colocado, y otro desde el cual se lo trasladó— lo que no se aplica al universo como un todo. Tampoco se aplica al universo el cuarto sentido: ya que el mismo incluye todos los tiempos, así como todos los lugares, no pudo haber surgido de un estado previo que *no* fuese parte de la historia del universo. Ni, por supuesto, podría aplicarse el quinto sentido (cómo llegó desde su estado previo), pues éste también presupone un estado previo.

Es verdad, desde luego, que podemos preguntar significativamente las causas del estado *presente* del universo (o de algún aspecto suyo); entonces citamos factores causales que ocurrieron en el pasado. Y podemos preguntar las causas de éstos a su vez, y podemos anotar causas que ocurrieron aún más atrás; y así *ad infinitum*. Esto es lo que hacen los cosmólogos cuando escriben libros con títulos tales como *El Origen del Universo*. Quieren decir, no el «origen original» del universo, sino el origen de su estado presente: «Las estrellas se condensaron a partir de vastas nebulosas giratorias», y así sucesivamente para los estados del universo previos a ése. Pero si alguien dice «no me refiero a hoy o a hace un millón o un trillón de años, me refiero al principio del tiempo», su última expresión es no significativa: no pudo haber un momento anterior a la historia del tiempo, ni ningún momento en que no hubiese tiempo. Así, el problema de la pregunta «¿de dónde procede el universo?» es similar al de otras preguntas que ya hemos examinado (págs. 114-18): una palabra o expresión tiene un significado suficientemente claro en un contexto, pero luego, usada acríticamente y colocada en un contexto muy diferente, no tiene significado en absoluto.

Sin embargo, se puede objetar, hay aún otro sentido en que se podría entender la pregunta «¿de dónde procede X?». Se la puede

tomar como la demanda de una *explicación*, no de una causa u origen. Ya hemos considerado la explicación (págs. 301-11), explicamos un acontecimiento situándolo bajo una ley o teoría, y explicamos una ley situándola bajo otras leyes o teorías. Si alguien pregunta por qué los radios vectores de los planetas barren áreas iguales en intervalos iguales de tiempo, podemos responder mostrando que esto es una consecuencia de las leyes del movimiento de Newton. Pero preguntar por qué *todas* las leyes (o estado de cosas total del universo) son como son es salirse del contexto en el cual tiene significado la pregunta, o así al menos parecería.

Dios como explicación. Sin embargo, es como explicación, no como causa, como es invocado Dios en el siguiente argumento que vamos a considerar. Dios, así discurre el argumento, no debe ser concebido como una causa de los sucesos temporales, pues las causas ocurren en el tiempo, sino como la *explicación* del hecho de que haya una serie de causas existentes, finita o infinita. Dios no es el primer miembro de una serie causal, sino la razón por la que hay serie.

Según esta tesis, Dios es atemporal; podríamos decir también «eterno», sólo que la palabra «eterno» es ambigua: puede significar que *dura siempre* (temporal, pero durando a lo largo de todo el tiempo, como la energía o, quizás, la materia); pero también puede significar *atemporal* (no temporal, no en el tiempo). Las entidades matemáticas, como el número 2, y los universales, como la azulez y la triangularidad son atemporales: no tienen historia, no hay antes ni después, y no sería verdadero ni falso, sino no significativo decir «el número 2 comenzó ayer a existir». Aquello a lo cual no se puede adscribir significativamente atributos temporales es atemporal. De acuerdo con esta opinión, Dios no es una causa, pues las causas están completamente sumergidas en la corriente temporal; en cambio, Dios es la explicación no temporal (atemporal) de la existencia de todo lo demás; tanto de las leyes como de los sucesos particulares temporales. Siendo esto así, ya no estamos hablando del Argumento Causal: Dios no es propuesto como causa, sino como la explicación de la existencia de la serie de los sucesos. Esto nos lleva a la segunda versión del Argumento Cosmológico:

C. EL ARGUMENTO A PARTIR DE LA CONTINGENCIA

El argumento puede ser formulado de esta manera: Toda cosa y todo suceso del universo es *contingente*: depende para su explicación

de algo fuera de sí mismo. Pero no todo puede ser contingente: puesto que toda existencia contingente requiere una explicación fuera de sí misma, debe haber algo en la realidad que no sea contingente sino razón de su propia existencia y ese algo es Dios.

Ante todo, sabemos que hay al menos algunas cosas en el mundo que no contienen en sí mismas la razón de su existencia. Por ejemplo, yo dependo de mis padres, y ahora del aire, y la comida, y así sucesivamente. Ahora bien, en segundo lugar, el mundo es simplemente la real o imaginada totalidad o agregado de los objetos individuales, ninguno de los cuales contiene en sí mismo la razón de su existencia. No hay ningún mundo distinto de los objetos que lo forman en mayor medida que la raza humana es algo aparte de sus miembros. Por consiguiente, yo diría, puesto que los objetos o acontecimientos existen, y puesto que ningún objeto de la experiencia contiene en sí mismo la razón de su existencia, esta razón, la totalidad de los objetos, debe tener una razón externa a sí misma. La razón debe ser un ser existente. Ahora bien, este ser es razón de su propia existencia, o no lo es. Si lo es, vale. Si no lo es, debemos proseguir. Pero si proseguimos hasta el infinito en esa dirección, entonces no hay en absoluto explicación de la existencia. Así, yo diría, para explicar la existencia, debemos llegar a un ser que contenga en sí mismo la razón de su propia existencia, es decir, que no pueda *no* existir [7].

¿Cómo, de acuerdo con este argumento, ha de ser explicada la existencia de Dios? (No causada, pues las causas son condiciones previas, sino explicada.) Dios no necesita explicación, replica el proponente del argumento: Dios es un ser necesario, y un ser necesario contiene la explicación de su existencia en sí mismo. Dios no es autocausado en el sentido ya criticado (Dios no se trae a la existencia a sí mismo) es autocausado sólo en el sentido de que existe «por su propia naturaleza», no contingentemente, no en dependencia de otra cosa. Y la existencia de Dios es necesaria: Dios es un ser necesario.

Un ser que no depende para su existencia de nada sino de sí mismo, y es en este sentido autocausado, puede ser igualmente descrito como un ser necesario; es decir, un ser que no es contingente, y, de aquí, no perecedero. Pues en el caso de algo que existe por su propia naturaleza, y no es dependiente de ninguna otra cosa, es imposible que no exista, lo que es equivalente a decir que es necesario [8].

Y si Dios es un ser necesario, podemos incluso hablar de Dios como *creador* del universo, aunque no en un sentido causal. Creación aquí no significa creación *en el tiempo*; puesto que el universo no tuvo principio en el tiempo, no fue creado por Dios como

[7] F. C. Copleston, en «The Existence of God- A Debate» (La existencia de Dios. Un debate), por Bertrand Russell y F. C. Copleston, en P. Edwards y A. Pap, *A Modern Introduction to Philosophy*, pág. 474.

[8] Richard Taylor, *Metaphysics*, pág. 93.

un acontecimiento temporal. Se puede decir que ha sido creado sólo en otro y muy diferente sentido de «crear»:

Si una cosa es creación de otra, entonces depende para su existencia de la otra, y esto es perfectamente consistente con decir que ambas son eternas, que ninguna de las dos llegó al ser nunca, y por tanto, que ninguna fue creada en un punto del tiempo. Quizá una analogía ayude a aclarar este punto. Consideremos una llama que despide destellos de luz. Ahora bien, parece haber un sentido claro en el cual los destellos de luz son dependientes para su existencia de la llama, que es su fuente, mientras que la llama, por el contrario, no es igualmente dependiente de ellos para su existencia. Los destellos de luz brotan de la llama, pero la llama no brota de ellos. En este sentido son creación de la llama; derivan su existencia de ella. Y nada de esto tiene ninguna referencia al tiempo; la relación de dependencia en este caso no sería alterada lo más mínimo si suponemos que la llama, y con ello los destellos de luz, siempre ha existido, que ninguno ha *llegado* nunca al ser [9].

¿Qué diremos del argumento así propuesto?

A: Pienso que el argumento entero es un nido de confusiones. En primer lugar, no se qué se entiende por «ser necesario». En filosofía hablamos mucho de *proposiciones necesarias*. Sé que es una proposición necesaria, pero no qué es un *ser* necesario.

B: Un ser necesario es aquel cuya existencia no depende de nada sino de él mismo. No siendo contingente, la explicación de su existencia no reside en algo exterior a él, sino sólo en sí mismo.

A: ¡Palabras, palabras, palabras! Todavía no entiendo qué puede ser un «ser necesario». Entiendo que es explicar algo en términos de alguna *otra* cosa: por ejemplo, explicar la oxidación del hierro en términos del oxígeno del aire, que se combina con el hierro para formar óxido de hierro. Pero decir que algo puede ser explicado en términos de *sí mismo sólo* me parece una contradicción en los términos o un puro guirigay. Explicar *es* explicar en términos de alguna otra cosa: ¿qué otra cosa podría ser una explicación?

B: Eso es lo que es una explicación en todos los casos *distintos* del de Dios. En el caso de un ser necesario, su explicación ha de encontrarse sólo en sí mismo, eso es parte de lo que entendemos al llamarlo ser necesario.

A: Volvemos de nuevo a eso. Todavía no se qué entiende usted por «ser necesario». Suena a inteligible porque ya tenemos la expresión «proposición necesaria», pero me parece que está usted esculando con la significatividad admitida de esta última frase para dar significado a la primera.

B: En absoluto. Debe haber un ser necesario, si ha de tener una explicación la totalidad de las cosas. Mire: en todo el universo físico,

---

[9] *Ibid.*, pág. 89.

incluidas las mentes humanas, no hay ningún ser necesario, sino sólo seres contingentes. De cada uno de ellos podemos decir que *podría* no haber existido; ciertamente no *habría* existido si ciertas condiciones hubiesen sido diferentes. Si los padres de usted no se hubiesen encontrado usted no estaría aquí; si ciertas otras cosas hubiesen sido diferentes, como la distribución de la materia en nuestra galaxia, la Tierra no habría existido; y así sucesivamente. Podemos, y lo hacemos, explicar la existencia y naturaleza de algunos seres contingentes en términos de otros seres contingentes. Pero realmente no hemos explicado ninguna de estas cosas hasta que no las hayamos remitido a un ser necesario, que es la explicación de por qué cada una de ellas existe y es lo que es.

A: No veo por qué. Todo fenómeno de la naturaleza puede ser explicado en términos de otras cosas: leyes más condiciones particulares (ver págs. 302-03). Si hubiese un Dios que creó todo lo que hay, usted podría explicar la existencia de las cosas creadas diciendo que Dios decidió crearlas e incluso así no habría explicado la existencia de Dios.

B: Pero Dios no requiere explicación; Dios es único entre todas las cosas, contiene la explicación de su existencia en sí mismo; esto es, Dios no es contingente como todo lo demás.

A: Ahí vamos de nuevo: no veo cómo algo puede ser explicado en términos de sí mismo; la explicación siempre es en términos de otra cosa. Esto es lo que significa «explicación». Usted dice «pero no en el caso de un ser necesario»; pero esto no me sirve de nada, pues no sé qué es un ser necesario, esto es, no puedo dotar de significado a esa misteriosa expresión.

B: No veo ninguna dificultad en absoluto en ello. Todos comprendemos lo que se entiende por un ser *imposible*: uno que por su misma naturaleza *no puede* existir; por ejemplo, un círculo cuadrado. Así que ¿por qué es más difícil comprender qué se entiende por un ser *necesario,* uno que por su misma naturaleza *debe* existir?

A: Los círculos cuadrados no son *seres* imposibles lógicamente. La expresión «círculo cuadrado» contiene dos palabras con definiciones incompatibles, y por ello es *autocontradictoria*; en consecuencia la proposición de que hay círculos cuadrados es autocontradictoria. Y a la inversa, «los cuadrados son cuadriláteros» *es necesaria* lógicamente. Por favor, observe que no digo que un cuadrado es un ser necesario o que es lógicamente necesario que haya cuadrados; la oración sólo significa que *si* hay cuadrados, *entonces* (necesariamente) son cuadriláteros. Todos estos enunciados necesarios son hipotéticos (si... entonces...), ninguno de ellos hace una afirmación existencial; no dicen que *exista* algo, mucho menos que exista

necesariamente. En verdad, no sé qué significa usted al decir que algo existe necesariamente. Ciertamente no existe ningún X del cual se pueda decir que la oración «X existe» sea una verdad necesaria.

B: Pero eso es precisamente lo que yo afirmo de Dios: al ser la explicación de todo lo que existe, Dios existe necesariamente. Si su existencia no fuera necesaria, sería contingente, como la existencia de todo lo demás en el universo, y seguiríamos deseando una explicación de por qué es.

A: Si por «existencia contingente» usted entiende simplemente que podría (lógicamente) haber sido otra cosa que lo que es (o no existir), y lo habría sido si ciertas condiciones hubieran sido diferentes, entonces estoy perfectamente de acuerdo en decir que toda cosa existente en el universo es contingente. Por cierto que no me quedo con la idea (si verdaderamente es una idea, y no solamente una ristra no significativa de palabras) de que hay cosa tal como un ser existente necesario.

B: Pero si usted no admite que haya un ser existente necesario, se mete en un problema. Usted admitiría, supongo, que hay varios mundos posibles. (Digamos «universos posibles», pues «mundo» a menudo significa lo mismo que «Tierra».) Por ejemplo, es posible lógicamente que el universo fuese exactamente como es, excepto que los padres de usted nunca se hubiesen encontrado, y en consecuencia usted no estuviese aquí ahora. Ese es un universo posible. Otro universo posible es aquel en el cual hubiera galaxias y Sol pero no sistema planetario, ni Tierra, ni por tanto, vida sobre la Tierra. Otro universo posible —mucho más diferente— sería aquel en el cual ciertas leyes de la naturaleza no fueran como son ahora: por ejemplo, en el que las partículas de materia se atrajeran unas a otras, no inversamente al cuadrado de la distancia entre ellas (como ahora), sino inversamente al cubo. Y así sucesivamente. Podríamos ejercitar interminablemente nuestra imaginación inventando universos posibles. Ahora surge la cuestión: *¿Por qué,* de toda la infinidad de universos posibles, *tenemos justamente el que tenemos?* ¿Por qué existe éste, entre todos los lógicamente posibles? ¿Por qué simplemente existe *un* universo? ¿Por qué hay un universo en vez de simplemente nada? Para esto, usted no tiene ninguna explicación en absoluto. Pero yo sí. Mantengo que hay un ser necesario, Dios, y que puesto que existe necesariamente, todos los seres existentes contingentes (y eso incluye todo lo que hay en el universo) deben su existencia a este ser necesario y son explicados por el hecho de que este ser necesario existe.

A: No veo cómo su llamada explicación es en absoluto una explicación. No pretendo dar una explicación para todo, pero tampoco

apelo a Dios —ese «asilo de la ignorancia», como dice Spinoza— todas las veces que no puedo explicar algo. Suponga por un momento que no puedo explicar por qué el mundo es o tiene las leyes que tiene. Tampoco veo cómo lo explica usted. «Dios es la explicación», dice usted. Pero esto no sirve. Eso no explica por qué el mundo tiene unas leyes o unos seres existentes particulares en vez de otros. E incluso si lo hiciese, aún deja sin resolver las cuestiones de qué explica la existencia de Dios, por qué hay Dios, y por qué Dios tiene la naturaleza que tiene y toma las decisiones que toma (incluida la decisión de tener precisamente este universo). Si usted me dice ahora que Dios tiene *necesariamnte* la naturaleza que tiene, tampoco a eso puedo darle sentido, y no creo que nadie pueda.

B: Por el contrario, yo creo que es la única explicación de por qué las cosas son como son, y de por qué existe algo.

A: ¿Incluido Dios?

B: No, pues Dios existe necesariamente, y su explicación ha de encontrarse sólo en sí mismo. Pero la existencia de Dios explica por qué todo lo demás es como es y por qué hay un universo material.

A: ¿Cómo lo explica la existencia de Dios? ¿Quiere decir que Dios *cligió* tener este particular universo, y que, como tenía poder, lo trajo a la existencia?

B: Sí, mantengo que la elección de Dios lo explica. Permítame aclarar mis afirmaciones: Hay explicaciones *mecánicas* (en términos de sucesos y procesos precedentes al suceso por explicar), y hay también explicaciones *finales,* o *teleológicas*. Estamos familiarizados en la vida diaria con ambas clases, y constantemente usamos ambas. ¿Por qué está fundido el helado del frigorífico? Por qué la corriente se interrumpió unas horas durante la noche (Mecánica). ¿Por qué no hay casas en esa manzana de la ciudad? Porque el ministerio de la vivienda las expropió y derribó, a fin de hacer sitio para un parque público (Teleológica). Ahora bien, debo insistir en que el universo como un todo no puede tener una explicación mecánica, pues estas explicaciones son siempre en términos de leyes más sucesos precedentes. Además, las explicaciones mecánicas no nos dirían por qué existe *este* universo con estas leyes, de entre todos los universos posibles lógicamente; las explicaciones mecánicas sencillamente *usarán* las leyes que conocemos para decirnos por qué, presuponiendo estas leyes, ciertas cosas son como son. Pero tales explicaciones no nos pueden decir por qué el universo es como es, exactamente con las leyes que tiene, o incluso por qué existe.

A: Y, ¿piensa usted que para explicar esto han de ser aducidas explicaciones teleológicas?

B: Precisamente. Después de todo debe haber *alguna* razón por la que hay un universo, con las leyes que tiene. Y si las explicaciones mecánicas no nos la dan, debemos apelar a las explicaciones teleológicas. Dios, un ser necesario, eligió este universo particular entre toda la infinidad de universos lógicamente posibles. ¿Por qué lo hizo así? Quizá porque de todos los universos posibles este es el mejor [10]. O quizá sus razones son inescrutables para el hombre. Pero estoy seguro de que la cuestión «¿por qué *este* universo, o por qué un universo?» requiere una respuesta, y de que, si no podemos usar en este caso explicaciones mecánicas, debemos dar una explicación teleológica. Y esto podemos hacerlo en términos de una elección por un ser supremo, Dios.

A: Muy ingenioso, pero hay en ello varias cosas equivocadas. Para empezar: no veo cómo siquiera es significativa aquí una explicación teleológica o finalista; pues recuerde que Dios no es ahora un ser concebido como causa primera, o como una especie de ser temporal precedente a la serie de causas en la historia del universo. Dios es, en nuestro contexto presente, un *ser atemporal* (como el número 2), y, por tanto, no es algo que *actúe en el tiempo*. En verdad, no veo cómo Dios, así concebido, podría tener una personalidad; en él no hay antes ni después, ni creación del universo en el tiempo, ningún «Hágase la luz» seguido en el tiempo por la existencia de la luz, y así sucesivamente. En esta interpretación, Dios no puede ser el tipo de entidad en que creen la mayoría de las religiones, pues ellas creen en un ser que creó el mundo en un momento del tiempo, oye y responde al invocante, cumplirá sus promesas para con nosotros y nos juzgará en un tribunal al final del mundo, etc. Todas estas concepciones quedan eliminadas una vez que usted tiene a Dios por un ser atemporal; tal ser, o entidad, no puede ser una personalidad, no puede en absoluto tener una analogía con los seres humanos. Verdaderamente, no veo por qué tal entidad habría de ser llamada Dios. Me parece deshonesto llamar a esto «Dios» mientras se le quitan todas las características que la gente siempre ha asociado con la palabra «Dios». En todo caso, tal ser no puede *elegir* entre este o aquel mundo, o un mundo, pues elegir *es una actividad temporal*: sólo puede tener lugar en el tiempo. Y usted elige X o Y en este momento particular; ¿qué significaría elegir X o Y, no en este o aquel momento particular, no en el tiempo, sino de algún modo atemporalmente? ¿Puede usted darle realmente algún sentido al supuesto concepto de elección no temporal? Me pa-

---

[10] Pospondremos la discusión de este punto hasta que examinemos el problema del mal, bajo el título «El Argumento Teleológico». (Ver páginas 566-593).

rece que en puntos como estos las religiones tienen que pescar o quitar el cebo; pero no lo hacen. Lunes, miércoles y viernes dicen que Dios es atemporal, en Dios no hay antes ni después, ni cambio, ni sombra de transformación, y así sucesivamente, pero martes, jueves y sábado dicen que Dios nos creó, que un día nos juzgará, que cumplirá sus promesas para con nosotros, etc., todo lo cual sitúa la actividad de Dios en el tiempo. Pero esto es, ni más ni menos, un galimatías. Las teologías están cogidas en una contradicción: afirman dos cosas opuestas, una para responder los argumentos de los filósofos y otra para dar confortación a sus gentes. Deles suficiente cuerda a las teologías y ellas solas se colgarán, pues si usted escucha un rato, acabará por encontrarlas diciendo cosas absolutamente incompatibles. Esto, por tanto, es una objeción: el supuesto concepto de elección atemporal, o «acto de creación» atemporal, o cualquier otro acto o proceso atemporal, es simplemente ininteligible; contiene dentro de sí una contradicción flagrante.

B: Usted aún no me ha dicho cómo respondería a la cuestión: «¿por qué, de todos los mundos posibles, tenemos precisamente *este* universo, un universo, en vez de simplemente nada?».

A: Ese es mi segundo punto. Mi primer impulso es decir «no sé»; este es un «hecho bruto» nada más, el universo tiene tales y tales leyes y si éstas son últimas (no derivadas), no podemos derivarlas de otras; vale decir, eso es todo lo lejos que podemos llegar. Quizá esto sea satisfactorio, pero quiero dar un paso más profundo: quiero sugerirle que la cuestión es no significativa o, para ser más precisos, autocontradictoria. Si llegamos alguna vez a una ley básica o no derivada (no que sepamos que la tenemos), entonces es autocontradictorio pedir una explicación de ella. Si no vemos esto es porque ordinariamente operamos en el contexto de preguntas del porqué que pueden tener y tienen respuestas, porque no hemos alcanzado aún el nivel de las leyes básicas. Pero debemos recordar que, cuando explicamos, siempre explicamos en *términos de algo* (algo *distinto* de la cosa por explicar, de otro modo no tendríamos en absoluto una explicación). Y si *ex hypothesi* no hay ya nada en términos *de* lo cual explicar, entonces la demanda de una explicación es autocontradictoria. Pide, por un lado, que expliquemos X en términos de Y mientras insiste, por otro lado, en que no hay ningún Y.

Concluyo, por tanto, que 1) la cuestión «¿por qué el universo es como es?» (incluido «¿por qué sus leyes básicas son como son?») es autocontradictoria, si no hay nada más en términos de lo cual se pueda proporcionar una explicación. (Sólo parece significativa porque en su formulación es similar a otras cuestiones que lo son.) 2) Pero *si* hay un ser, Dios —*no* digo un ser necesario, pues aún no sé qué

es eso— que tiene propósitos y los cumple haciendo cosas como crear el universo (todo lo cual ha de ser en el tiempo, pues el concepto de elección o creación no temporal es autocontradictorio), *entonces* se podría responder a la cuestión «¿por qué el universo es como es?» diciendo «porque hay un Dios que eligió hacerlo como es». Con lo cual hemos respondido esa cuestión, pero sólo al precio de tener otra entre manos: «¿Cuál es la explicación de la existencia de Dios, y de que tenga la naturaleza que tiene, incluidos sus motivos y deseos?» Así que hemos respondido una cuestión, en términos teológicos, sólo arrojando sobre nuestras cabezas otra que es más problemática que la primera. Y si usted dice, «pero en el caso especial de Dios, no necesitamos una explicación, pues Dios es un ser necesario, y un ser necesario es uno que no necesita una explicación fuera de sí mismo», yo afirmo que esto no proporciona en absoluto una respuesta, pues a) una explicación *es* siempre en términos de algo más, y b) que ese algo más nunca es un «ser necesario».

B: Usted hace una petición de principio al insistir en este sentido de «explicación», el sentido que se usa ordinariamente en la vida diaria y en la ciencia. En este sentido, por supuesto, nada es su propia explicación. Pero en el caso especial de un ser necesario, lo es.

A: No es que yo me adhiera arbitrariamente al sentido ordinario de «explicación» cuando hay otro. Por lo que puedo ver, no lo hay. Cuando se usa aquí la palabra, no tiene significado. «Su explicación completa reside en sí mismo.» ¿Qué significa eso? Más aún, incluso si *pudiera* mostrarme que usted tiene en mente un sentido claro e inteligible, estaría jugando con las palabras al usar la misma, «explicación», para abarcar dos cosas tan notoriamente diferentes. «El universo exige una explicación, ¿no?» dice usted, y su pregunta gana una plausibilidad engañosa porque usted usa la misma palabra que todos usamos al preguntar «las ventanas rotas requieren una explicación, ¿no?» En este último caso todos asentimos, y estamos inclinados a hacerlo también en el primero sólo porque se usa la misma palabra, «explicación»; pero, como usted admite, no se usa para significar lo mismo en los dos casos. No veo, por tanto, que el así llamado sentido especial tenga ningún significado.

B: Es una pena; yo no tengo en absoluto dificultad en ello.

A: Y permítame añadir una observación: incluso si yo concediera que usted brinda aquí un sentido significativo de «explicación», no tengo por qué conceder que exista un ser necesario. *Sólo* tengo que conceder esto si también concedo otra premisa eludida de su argumento, que hay explicaciones, realmente, en el sentido especial de la palabra que da usted. Incluso si usted lograra convencerme de que tiene un sentido especial, no tendría que admitir que algo *tenga* una

explicación en este sentido. Podría quizá decir que el universo no *tiene* explicación. Su argumento aparentemente consta de estas tres proposiciones:

Las cosas no han sido realmente explicadas sin la referencia a un ser necesario.
Hay explicaciones en este sentido.
Luego, hay un ser necesario.

Incluso si acepto la primera premisa (cosa que no hago, puesto que no sé qué significa «ser necesario», y no entiendo su sentido de la palabra «explicación»), no tendría que aceptar la segunda premisa; y en consecuencia no tendría que aceptar la conclusión.

D. EL ARGUMENTO A PARTIR DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

El argumento a partir de la experiencia religiosa no siempre es enunciado claramente, y más a menudo no es enunciado en absoluto, sino sostenido implícitamente como una especie de prueba no mencionada que nunca alcanza el estadio de exposición verbal directa. Esto es aproximadamente en lo que para: Yo (y otras personas) tengo experiencias de una naturaleza peculiar, que son tan profundas, tan significativas, tan valiosas, que no pueden ser explicadas por ninguna hipótesis natural; han de deberse entonces a la presencia de un Ser Sobrenatural, Dios, que origina tales experiencias.

Consideremos primero las expresiones «Dios» y «experiencia religiosa». La palabra «Dios» *puede* ser usada como sinónimo de «experiencia religiosa», simplemente como un nombre para la experiencia misma. Hay quienes aceptarían este significado de la palabra «Dios», y en este sentido, por supuesto, es simplemente una tautología decir «si hay experiencias religiosas, Dios existe», pero no es más que decir «si hay experiencias religiosas hay experiencias religiosas». En este sentido sería autocontradictorio decir que Dios existe aunque no existan las experiencias religiosas, igual que sería autocontradictorio hablar de que existe un dolor no sentido. Que exista un dolor es simplemente que sea sentido, y que exista Dios (en este sentido) es simplemente que ocurren las experiencias religiosas.

La mayoría de las personas, sin embargo, no darían este significado a la palabra «Dios». No dirían las experiencias religiosas. Dirían, más bien, que la experiencia es meramente un *indicador* de algo más allá de ella misma, a saber, de un Ser que existe tan objetivamente como el árbol de ahí fuera. La experiencia religiosa apunta a una Deidad, pero no es la misma cosa que una Deidad.

¿Qué hay del término «experiencia religiosa»? ¿Por qué no definirlo como «una experiencia de Dios»? Así definido, el acontecer de experiencias religiosas probaría la existencia de Dios, dado que por definición una experiencia religiosa *es* una experiencia de Dios. En este caso, de nuevo, la existencia de experiencias religiosas prueba que Dios existe; ciertamente, es analítico decirlo. Pero, como en casos que ya hemos considerado, difícilmente establece lo que la gente podría querer establecer; sólo desplaza la cuestión. La cuestión original era «las experiencias religiosas existen; ¿existe Dios?», mientras que la pregunta ahora se convierte en «con esta definición de "experiencia religiosa" (en la cuál Dios debe existir para que la experiencia sea una experiencia *religiosa*), ¿*hay* experiencias religiosas?» No podemos, después de todo, dar, mediante definición, existencia a nada. (Ver págs. 48-50.)

Usualmente, cuando hablamos de las experiencias religiosas, entendemos experiencias (cuya precisa cualidad es difícil describir, en parte por la falta de palabras para describir cómo es, en parte porque la cualidad misma varía mucho de persona a persona) que causan que quienes las tienen las atribuyan a un dios e incrementen su tendencia al culto, a la adoración, la reverencia o el temor al dios supuestamente revelado en la experiencia. Concebidas de esta forma, las experiencias religiosas son, como su nombre indica, simplemente experiencias de cierto tipo especial (admitiendo que, a veces, es difícil diferenciarlo de otros tipos), y entonces la cuestión sigue en pie: «¿Podemos inferir de la existencia de estas experiencias que existe una deidad o deidades, que cause estas experiencias?»

Veamos qué sucede si se admite esta inferencia. Parece que si el argumento prueba algo, prueba demasiado. Hay multitud de experiencias religiosas, y si en un caso podemos inferir de una experiencia religiosa una deidad de la cual es experiencia, podemos hacer lo mismo en otro caso. Si la experiencia religiosa de A, un cristiano, prueba la existencia del Dios cristiano, parecerá que la experiencia religiosa de B, un mahometano, probaría la existencia de Alá, el Dios mahometano. La gente usa el argumento de la experiencia religiosa en apoyo de sus propias experiencias religiosas, quizá sin percatarse de que el mismo argumento, si se admite, permitiría la misma inferencia para las experiencias religiosas de personas que abrazan diferentes credos religiosos. Si admitimos una, debemos admitir todas.

¿Por qué no admitirlas todas? Porque, desde luego, se contradicen entre sí y no pueden ser todas verdaderas. Cada religión pretende ser la única verdadera, y es imposible lógicamente tener un número de religiones cada una de las cuales sea la única verdadera.

Para mejorar esta situación, se usa a veces el siguiente argumento: Todas las experiencias religiosas son del mismo Ser; la gente sólo dis-

cuerda en la forma de *describir* el objeto de estas experiencias, pero esto depende del entorno particular y de la educación; están faltos de palabras y usan el lenguaje de maneras vagas, confusas e incluso contradictorias cuando hablan de él. El dios experimentado es el mismo en cada caso; sólo los rasgos históricos, «accidentales», son diferentes. Purgue las religiones de sus rasgos históricos, en los cuales el mahometanismo y el cristianismo, por ejemplo, se contradicen, y tome sólo la esencia o médula común a todas ellas, y no se contradirán porque son una.

Esta puede parecer una salida fácil de la situación; pero hay varios aspectos que deben ser considerados antes de adoptarla. 1) En este proceso hemos eliminado el Dios de cada religión *particular*. El cristianismo declara, por ejemplo, que Dios se revela en las Sagradas Escrituras, y se manifiesta en Cristo, y que cualquier opinión que lo niegue es falsa. Elimine estas creencias y no le quedará «la esencia del cristianismo»; se quedará con algo que difícilmente puede ser llamado en absoluto cristianismo, sea lo que sea. Purgue el cristianismo de sus «rasgos históricos», y habrá eliminado prácticamente todo el cristianismo. Algunos pueden considerar que todo esto es bueno, pero no digamos entonces que nos quedamos con el «verdadero cristianismo» cuando hemos hecho esto. 2) Intentemos imaginar un Dios que supuestamente posea sólo los rasgos compartidos por todas las religiones, y ninguna de las peculiaridades de ninguna religión particular. Tal Dios no podría ser amante (pues los dioses de algunas religiones no lo son), ni brutal (pues los dioses de algunas religiones no lo son), y así sucesivamente; tal Dios difícilmente poseería alguna característica, cualquiera que sea, tan pocas son las características que las deidades, o incluso una pequeña porción de ellas, de las religiones del mundo poseen en común. Aproximadamente todo lo que a tal Dios le quedaría sería el poder. Hablando estrictamente, ni siquiera poseería unidad, pues muchas religiones son politeístas, pero al mismo tiempo no podría ser múltiple, pues algunas religiones son monoteístas. ¿Qué tipo de Dios sería que ni es uno ni es más de uno? 3) Ni se le podría dar «más carácter» a tal Dios mediante la *adición* de ciertas características; no podría ser el Dios de varias religiones específicas, «todas mezcladas en una», como a veces se ha sugerido; pues entonces sería amante como el Dios cristiano, vengativo como Yavé, exigente de sacrificios humanos como Baal, prohibidor de ellos como el Dios del cristianismo, y así sucesivamente. Estas características son incompatibles lógicamente entre sí. Claramente *algunas* de estas creencias deben ser erróneas; de aquí que sea patente que la experiencia religiosa sola no puede garantizar la verdad del Dios de ninguna religión.

«Pero algunas religiones deben ser excluidas, las obviamente bárbaras, como el culto a Baal...» En este caso, ¿dónde hemos de trazar la línea?, ¿qué tipos de experiencias religiosas van a establecer el Dios en cuestión, y cuáles no? ¿Cuál es el criterio? Aún más importante, ¿cómo ha de ser justificado y defendido este criterio contra otros? Si el suceso de una experiencia religiosa establece realmente la existencia de la Deidad en la que cree esta persona, ¿qué va a impedir hacerlo con otra? Se puede, ciertamente, emplear de modo que sea una petición de principio el término «experiencia religiosa», apelar a un uso tal que sólo las experiencias de una religión o secta sean «verdaderamente religiosas», y las demás «meros engaños». Pero el oponente del que argumenta así puede simplemente devolver el cumplido. Lógicamente, nada hay que elegir entre ambos. Cada parte puede usar su propia definición persuasiva (ver págs. 77-78) de la palabra «religioso»; y ahí quizá termine la discusión y empiece la pelea.

Parecería, entonces, que tener cierto tipo de experiencia no es por *sí mismo* una garantía de que exista una cosa objetiva correspondiente a la experiencia. Comparemos por un momento la situación presente con una que hallamos en la percepción. Supongamos que una persona arguyera «por supuesto que existen los fantasmas; ¿cómo, si no, podría haber visto yo uno la noche pasada?». No se necesita negar que la persona tuviese una *experiencia visual* de cierto tipo que le condujo a declarar la existencia de los fantasmas; pero tener experiencia de fantasmas es perfectamente compatible con tener una alucinación. Un viajero en el desierto puede «ver» un oasis, en el sentido de tener una experiencia visual que le conduzca a pensar que hay un oasis no muy lejos; pero, por supuesto, puede pensar erróneamente. La existencia de las experiencias no es negada, las personas en cuestión no están engañando a los demás cuando informan así, pero lo que puede ser negado es que exista un fantasma o un oasis objetivo que sea objeto de estas experiencias. Si el acaecer de estas experiencias fuese suficiente para asegurar la existencia de los supuestos objetos de estas experiencias, tendríamos que decir que cada objeto soñado o alucinación que experimente jamás cualquiera tiene una existencia objetiva.

Las experiencias religiosas, por supuesto, son muy diferentes de estas experiencias de fantasmas o experiencias de oasis. Son mucho más intensas, más profundamente arraigadas, más valiosas y «significan más» para quienes las tienen. Por lo que respecta a la inferencia del objeto a partir de la experiencia, sin embargo, se aplica la misma consideración: no se puede, meramente sobre la base de tener la experiencia, admitir alguno de los supuestos objetos de la experiencia sin admitir todos ellos. El hecho de la experiencia religiosa sola no puede garantizar la verdad de una creencia religiosa. Cuando afirmamos que

existe algo objetivo, el mero hecho de tener una experiencia (subjetiva) no es suficiente; debe haber *criterios de objetividad* para distinguir lo que tiene existencia objetiva (en oposición a la existencia meramente como experiencia, como el oasis de la alucinación) de lo que no la tiene.

En el caso de la percepción de objetos físicos, tenemos tales criterios; aquí tenemos tendido un puente sobre el abismo entre lo subjetivo y lo objetivo. Aquí no sólo tenemos experiencias; podemos decir por medio de ellas (no siempre con certeza) si hay o no un oasis real, un unicornio real, y así sucesivamente. ¿Cómo hacemos esto? Los criterios por medio de los cuales distinguimos los casos de «percepción verdadera» de los de «percepción falsa» (percepción verídica y no verídica) serán tratados en las págs. 629-35. Aquí es suficiente notar que hay tales criterios y que, de hecho, los usamos cada día de nuestra vida. En la mayoría de los casos, por lo demás, una alucinación no nos engaña demasiado tiempo; en general, sabemos cómo distinguir un oasis real de una alucinación de oasis. Una experiencia simple no basta para esto, pero un número de ellas, o cierta variedad y en cierto orden, sí.

¿Por qué no podemos hacer esto en el caso de la experiencia religiosa? En principio no hay ninguna razón por la que no podamos; pero de hecho *nunca* ha sido establecido en este campo un conjunto de criterios que nos capacite para distinguir las experiencias religiosas verídicas de las no verídicas. No importa qué criterios se hayan propuesto —tales como el número de personas que tengan las experiencias, repetición de las experiencias, intensidad, duración— estos criterios admiten diversas opiniones religiosas conflictivas. No hay medios, al menos por el argumento a partir de la sola experiencia religiosa, de admitir ninguna hipótesis religiosa rechazando al mismo tiempo las demás.

En un sentido de «ver», cuando decimos que vemos un oasis, sólo estamos afirmando que estamos teniendo cierto tipo de experiencia visual; pero en otro sentido de «ver», estamos afirmando por añadidura que existe un oasis físico real, y, en el segundo sentido, tener la experiencia visual no significa que exista el oasis. Cuando decimos que experimentamos a Dios, en un sentido de «experiencia» sólo estamos afirmando que estamos teniendo cierto tipo (indescriptible) de sentimiento en otro sentido, estamos afirmando por añadidura que existe un ser objetivo, Dios, y, en este segundo sentido, tener el sentimiento no asegura que haya tal ser. No debemos confundir ambos sentidos; de otro modo podemos resbalar de un sentido al segundo y hacer una inferencia de la experiencia al objeto que no tenemos derecho a hacer. Cuando un enunciado que parece versar simplemente

sobre una experiencia afirma, aunque sea encubiertamente, la existencia de algo más allá de la experiencia misma, entonces, el mero acaecer de la experiencia nunca puede garantizar que exista algo más allá de ella.

E. EL ARGUMENTO DE LA UTILIDAD

El argumento que a menudo lleva el nombre de «argumento de la utilidad» es estrictamente irrelevante para la discusión presente, y no es muy usado en los círculos filosóficos. Pero, visto que es en extremo popular en la mente común, quizá debiera ser mencionado aquí. El argumento discurre más o menos como sigue: la creencia en Dios es una influencia moral grande e indispensable. Sin ella, los seres humanos no vivirían vidas buenas. Luego, debe ser verdadera. (El argumento habitualmente no se enuncia de esta manera escueta, pero su validez es supuesta a menudo en el razonamiento vulgar.)

Si esto se propone como argumento serio, se presentan varias consideraciones obvias:

1. ¿Para establecer la verdad de qué creencia religiosa está pensando el argumento? ¿De todas ellas? Pero se contradicen y no pueden ser todas verdaderas. Si el argumento sólo establece una de ellas, ¿por qué no las otras?

2. ¿Es el caso realmente que la religión sea indispensable para la buena conducta? Para determinar esto, desde luego, habríamos de llevar a cabo un examen detallado de todas las costumbres de las tribus y naciones, para saber si hay menos asesinatos, actos de traición, etc., y más benevolencia, juego limpio y honestidad (o cualquier cosa que tengamos en mente al hablar de «buena conducta»), cuando está presente la religión que cuando no lo está. Habríamos de asegurarnos de que todos los actos morales que fuesen hechos en *nombre* de la religión eran hechos *debido* a la religión; si los efectos de la temprana educación religiosa son el resultado de ser religiosa más bien que de ser meramente temprana; si la influencia de la religión es más poderosa en el condicionamiento de la vida moral que la influencia de la autoridad paterna o la opinión pública, incluso cuando éstas están divorciadas de la religión [11]. Tal investigación, aunque interesante, difícilmente pertenecería a la filosofía; sería una investigación puramente empírica: en este caso, sobre si la creencia religiosa está correlacionada con un marcado incremento de la buena conducta

[11] El ensayo de John Stuart Mill, «The Utility of Religion», en *Three Essays on Religion,* es un estudio clásico sobre esta cuestión.

y disminución de la mala, independientemente de otras influencias posibles, como la ley y la opinión pública.

3. Más relevante aquí, sin embargo, es la cuestión «¿qué prueba el argumento de la utilidad?». Supongamos por un momento que las personas viven una vida mejor si poseen creencias religiosas, y peor si no. ¿Mostraría esto que las creencias son verdaderas? Si las personas sólo pudiesen ser movidas a actuar si creyeran en los fantasmas, ¿haría esto verdadera la creencia en los fantasmas? En el momento en que se hace esta pregunta parece haber pocas dudas sobre la respuesta. Las creencias no son hechas verdaderas o falsas por el hecho de que la gente quiera creerlas, o sea persuadida a creerlas, o necesite creerlas. La creencia en Santa Claus o en la buena suerte al volver la esquina no hace verdaderas tales creencias, por más que puedan levantarle a uno la moral; y rehusar creer en hechos desagradables no los hace menos hechos. Usted, por supuesto, podría tener un «derecho moral» a mantener una creencia, sea verdadera o no, si resultasen consecuencias altamente deseables de sustentarla (esta es una cuestión moral), pero decir que una creencia es verdadera y decir que usted será mejor por creerla son, sin embargo, dos cosas diferentes. Si una creencia religiosa particular tiene buenas influencias morales, esto no prueba su verdad, y si tiene una influencia moral mala, esto no prueba que sea falsa; sencillamente es irrelevante en cualquier sentido. Decir «sería bueno que la gente la creyese, aunque sea cuestionable» es diferente de decir «la creencia es verdadera». Y en la vida diaria esto se acepta ordinariamente, todos almacenamos en nuestras mentes muchos detalles de información verdaderos pero inútiles, como viejos números de teléfono. Cuando una creencia es ampliamente aceptada como verdadera, ordinariamente no se suscita la cuestión de si es también útil, ni, desde luego, la de si su utilidad es una razón para creerla verdadera. John Stuart Mill decía:

> Un argumento a favor de la utilidad de la religión va dirigido a los no creyentes, para inducirles a practicar una hipocresía bien vista, o a los semicreyentes para hacerles apartar los ojos de lo que podría posiblemente sacudir su inestable creencia, o, finalmente, a las personas en general para que se abstengan de expresar cualesquiera dudas que puedan sentir, dado que una trama de inmensa importancia para la humanidad es tan insegura en sus fundamentos, que los hombres deben contener el aliento en su proximidad por temor a derribarla de un soplo [12].

Y como ha dicho en nuestros días Bertrand Russell:

> Puedo respetar a los hombres que arguyan que la religión es verdadera y por tanto debe ser creída, pero sólo puedo sentir una profunda reprobación por

[12] *Ibid.*, pág. 70.

aquellos que dicen que la religión debe ser creída porque es útil, y que preguntar si es verdadera es una pérdida de tiempo [13].

Ciertamente muchas personas se han preocupado de desligar la moral de cualquier dependencia de la religión. Han sentido que es peligroso para la religión y para la moralidad el estar imbricadas en la mente popular, haciéndose la supervivencia de la moralidad dependiente de la supervivencia de la religión; pues en este caso, si la creencia religiosa se derrumba, la moralidad que se ha hecho depender de ésta podría derrumbarse con ella.

F. EL ARGUMENTO A PARTIR DE LOS MILAGROS

Uno de los argumentos más populares en pro de la existencia de Dios ha sido siempre el acontecer de milagros. El argumento discurre como sigue: Los milagros han ocurrido en diversos momentos de la historia humana. (Sin embargo, hay mucho desacuerdo sobre qué acontecimientos fueron milagrosos y cuáles no.) Y, ¿cómo se podría dar cuenta de los milagros de otra forma que diciendo que Dios intervino en el curso natural de los sucesos (tomó, por así decir, la naturaleza en sus manos) e hizo que ocurriera el acontecimiento milagroso? Por tanto, el acaecer de milagros prueba que Dios existe.

Pero, ¿qué *es* un milagro? Supongamos que en este momento se arroja al agua una barra sólida de hierro y flota. Muchas personas ven que esto sucede y el acontecimiento es fotografiado. ¿Es un milagro? ¿Cómo debe ser un acontecimiento para ser milagroso?

1. Todo el mundo estaría de acuerdo, probablemente, en que un milagro debe ser un acontecimiento inusual; algo que sucedió siempre una vez al año no sería considerado milagroso, a menos que extendamos la palabra para incluir usos tales como «el milagro del sonido», «el milagro del nuevo Chrysler», y así sucesivamente. Difícilmente puede ser el milagro cualquier mero acontecimiento inusual. El paso de la tierra a través de un cometa sería un acontecimiento inusual, pero no sería considerado milagroso en tanto pudiese ser explicado (como podría) por leyes conocidas de la naturaleza. Puede ocurrir que un objeto sea soltado desde un avión y al caer golpee un hilo telefónico al lado de su ventana de usted, y corte el hilo, y el trozo de hilo, en su camino hacia el suelo, golpee a un gato transeúnte y lo electrocute. Esto seguramente es inusual —«no volvería a ocurrir en un millón de veces»—, pero no sería considerado milagroso, dado

[13] *Why I Am Not a Christian* (Por qué no soy cristiano) (Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1957), pág. 172.

que todo lo que sucede en esta secuencia infrecuente de acontecimientos es explicable por leyes conocidas.

2. Parecería, entonces, que ningún acontecimiento sería llamado milagroso en tanto sea un caso de alguna ley, o de leyes, conocida de la naturaleza. Pero ¿es esto suficiente? Supongamos que ocurrió un acontecimiento que no pudo ser explicado sobre la base de ninguna ley *conocida* de la naturaleza. ¿Sería entonces un milagro? Probablemente nos haría sospechar que hay leyes de la naturaleza que aún no conocemos, o que algunas de aquellas que ya nos son familiares han sido formuladas imprecisamente y deben ser revisadas o especificadas de manera tal que admitan el nuevo suceso. Cuando por vez primera se notó que las placas fotográficas eran impresionadas aunque hubiesen estado todo el tiempo en oscuridad completa, esto no pudo ser explicado sobre la base de ninguna ley conocida de la naturaleza; pero pronto los hombres se dieron cuenta de que había otras leyes, que nunca habían sospechado, que explicaban este curioso fenómeno, y al hacerlo fue fundada la ciencia de la radiactividad. Cuando se halló que las colas de los cometas eran repelidas por el sol, no se supuso que el poder atractivo de la materia enunciado en la Ley de la Gravitación se había vuelto loco; fueron descubiertas nuevas leyes que explicaban fenómenos como éstos.

3. ¿En qué «condiciones *sería* considerado milagroso un acontecimiento? Ahora no podemos decir «cuando no sea un caso de ninguna ley *conocida*»; ¿diremos «cuando no es un caso de *ninguna ley en absoluto*, conocida o desconocida»? Esto parecería más satisfactorio; al menos escapa a la objeción que se hizo a la opinión anterior. Desde luego, según esta concepción del milagro, nunca podríamos definitivamente establecer que un acontecimiento fue milagroso. Pues ¿cómo podríamos jamás saber que el acontecimiento en cuestión nunca podría, incluso en millones de años futuros de investigación científica, ser explicado en base a alguna ley de la naturaleza, por complicada y elusiva que sea? No podríamos, y por tanto nunca podríamos saber que un acontecimiento fue milagroso. Si la barra de hierro flotase de pronto, ciertamente nos sorprenderíamos; pero, ¿quién sabe, después de todo, exactamente qué complicados conjuntos de circunstancias pueden hacer que la materia se comporte como lo hace? Juzgamos lo que es probable o improbable por el tipo de comportamiento que la naturaleza ha exhibido en el pasado; pero puede haber muchos manantiales en los abismos de la Naturaleza que sólo ocasionalmente, o en condiciones muy especiales, borboteen en la superficie. El sorprendente comportamiento de la barra de hierro podría tener algo que ver con la humedad del aire, o alguna ley de la radiactividad aún no conocida, o incluso con el estado mental de los observadores. Tales

cosas serían inesperadas porque no están en concordancia con la manera en que generalmente marcha la naturaleza (por lo que alcanza nuestro conocimiento presente), pero ciertamente no estarían faltos de precedentes en la historia de la ciencia. Fue una sorpresa aprender que una hemorragia abundante podría resultar de una condición mental y no de alguna de las causas fisiológicas tan seriamente buscadas, o que un temblor de manos continuo podría resultar de un acto agresivo olvidado cometido en la niñez temprana, en el cual no se hizo daño fisiológico alguno. Muchas personas son aún suspicaces con tales fenómenos porque sienten que «la Naturaleza no funciona de esa manera»; pero ya deberíamos haber aprendido lo bastante en la dura escuela de la experiencia científica para saber que la naturaleza tiene en la manga unos cuantos trucos que nunca sospechamos, y que, ciertamente, parecerán extraños en tanto juzguemos «cómo debería comportarse la Naturaleza» por las leyes que ya nos son familiares. El punto importante aquí es que, según esta definición de «milagros», nunca podríamos estar seguros de que ningún acontecimiento, no importa cuán extraño o inusual o contrario al curso regular de nuestra experiencia fuere, era un milagro; nunca podríamos saber que el acontecimiento no podría ser sometido a leyes. Sin embargo, supongamos que pudiésemos estar absolutamente seguros de que un acontecimiento tal *no es un caso de ninguna ley en absoluto, conocida o desconocida*. ¿Mostraría esto que debe ser aducido Dios para dar cuenta de él? La respuesta parece casi inevitable: por supuesto que no lo mostraría; sólo probaría que algunos acontecimientos no son casos de leyes. Pero establecer esto y establecer la existencia de Dios son, desde luego, dos cosas por entero diferentes.

4. De acuerdo con otros —por ejemplo, John Stuart Mill— un acontecimiento no puede ser considerado como milagro, no importa cuán extraño sea, si ocurriera de nuevo, de repetirse el mismo conjunto de condiciones. (Esto viene a ser en gran medida el mismo sentido que el precedente.) Para constituir un milagro, un acontecimiento debe tener lugar sin haber sido precedido por un conjunto de condiciones que sean suficientes para hacerle suceder de nuevo. La prueba de un milagro es: ¿Hubo presentes condiciones tales que, siempre que reaparecieran estas condiciones, el acontecimiento se repetiría? Si las hubo, el acontecimiento no es un milagro. Una vez más, por supuesto, no podríamos nunca estar seguros de que un acontecimiento fue un milagro en este sentido, nunca podríamos tener por seguro que, si se reuniesen las mismas condiciones, el «milagro» no ocurriría de nuevo; a lo más, sólo podríamos saber que, cuando las condiciones fueron las mismas *por lo que alcanza nuestro conocimiento* (y teniendo en cuenta sólo aquellas condiciones que pensamos están relacionadas

causalmente con el acontecimiento, hemos de añadir esta estipulación o, de otro modo, las condiciones por incluir pudieran extenderse hasta abarcar el estado entero del universo, que, por supuesto, nunca puede repetirse), el acontecimiento supuestamente milagroso no ocurrió. Pero siempre podría haber otras condiciones que nunca se nos ocurriese considerar, que fuesen, no obstante, relevantes causalmente, y que, añadidas al conjunto de condiciones, que deben repetirse, el acontecimiento *ocurriría* nuevamente.

Además, lo mismo que en la definición precedente de «milagro», incluso si de algún modo *pudiésemos* saber que se dan todas las condiciones relevantes y que todas son las mismas, pero el acontecimiento no ocurriese de nuevo, ¿qué podría probar esto? Sólo el indeterminismo, esto es, que dos conjuntos idénticos de condiciones pueden ser seguidos por acontecimientos no idénticos. Esto podría ser una sorpresa, pero, ¿nos forzaría a apelar a Dios para dar cuenta de ello, en mayor medida que lo haría un estado de cosas completamente determinista? Después de todo, se podría preguntar, ¿por qué no ha de ser indeterminista el universo en vez de determinista?

5. Hay aún otro significado de la palabra «milagro», de acuerdo con el cual un milagro sería *definido* como una intervención de Dios en el curso natural de los sucesos. Ahora, si se pregunta si un milagro en este sentido tendría por consecuencia (implicaría lógicamente) la existencia de Dios, la respuesta, por supuesto, sería que sí; ¡una intervención de Dios ciertamente tendría por consecuencia (implicaría lógicamente) la existencia de un Dios que pudiese intervenir! Pero, por supuesto, esta definición es una petición total de principio. La cuestión, entonces, se convertiría en «¿*hay* milagros en este sentido?; ¿hay de hecho algo que corresponda a esta definición?» Si hay milagros en el sentido que estamos ahora considerando, entonces, por supuesto, Dios existe, pero decir esto sólo es emitir una crasa tautología; «si sólo Dios interviene, hay un Dios». Pero ¿cómo se establecería el enunciado de que Dios interviene? La existencia de acontecimientos no habituales, como acabamos de ver, no lo probaría.

Así, pues, el argumento a partir de los milagros se encuentra en el siguiente dilema: si los milagros son definidos de alguna manera distinta de la última, su acaecimiento a lo más probaría el indeterminismo, pero no a Dios; mientras que si los milagros son definidos de la última manera, requieren que Dios los cause (ciertamente es analítico decirlo), pero no hay manera de mostrar que existe un acontecimiento que corresponda a la definición.

La existencia de acontecimientos no habituales no *probaría* que éstos son milagrosos; pero, ¿no podría la existencia de tales acontecimientos dar a esta hipótesis una alta probabilidad, hacerla suma-

mente probable? En otras palabras, ¿hay algún indicio de que ocurrieron acontecimientos tales que pudieran ser razonablemente interpretados como intervención divina en el curso de los sucesos?

Se han aducido muchos acontecimientos. Se ha aducido que el Sol fue detenido por Josué en la antigua Israel y que se detuvo una vez más ante los habitantes de la ciudad portuguesa de Fátima en 1917. Se ha aducido que el agua se convirtió en vino, que un pequeño número de panes y de peces se multiplicó tanto como para alimentar a millares, que hubo personas que volvieron de la muerte, curaron de sus enfermedades, y así sucesivamente, todo por intervención milagrosa. Por supuesto, si estos acontecimientos pueden ser explicados por medios naturales, no se requiere el recurso a los milagros; este es el caso, a menudo, con la curación de enfermedades, por ejemplo, en que las curas son posibles frecuentemente por medios psicológicos, tales como el hipnotismo combinado con cierta disposición mental por parte del paciente. Pero no hay manera conocida de poder explicar por medios naturales acontecimientos como la multiplicación de los panes y el detenimiento del Sol. Así, se arguye, si ocurrieron, debió ser milagrosamente: por una intervención de Dios.

Pero, ¿ocurrieron? En su famoso ensayo «On miracles» (Sobre los milagros), Hume argüía que nuestra única guía para estimar la probabilidad de estos supuestos acontecimientos es nuestra experiencia total del orden existente de la naturaleza. «Ningún testimonio —escribía— es suficiente para establecer un milagro, a menos que el testimonio sea de tal especie que su falsedad fuese más milagrosa que el hecho que pretende establecer.» Y prácticamente, con respecto a todo milagro registrado, es más congruente con el curso de nuestra experiencia creer que el milagro no ocurrió. Que las gentes se engañan (o incluso mienten), que los rumores se extienden y son ampliamente exagerados cuando se extienden incluso a corta distancia de su fuente, que las gentes creen casi cualquier cosa y la defienden como verdadera cuando es algo que *quieren* creer y ya están fuertemente condicionados para creer, todos estos son hechos bien conocidos para nosotros y no se requieren milagros para que los creamos; estamos familiarizados con todas estas cosas por nuestra experiencia cotidiana. La mayoría de los supuestos milagros fueron alegados por personas de tiempos pretéritos cuyas historias ya no podemos comprobar, personas, además, que estaban mal preparadas para informar exactamente de lo que veían y habitualmente estaban deseando que ocurriesen milagros; el deseo es padre de la creencia. Incluso cuando el milagro fue atestiguado por muchas personas, como en el caso de Fátima, nuestras razones para ponerlo en duda son mucho mayores que nuestras razones para creerlo, pues sabemos qué habría de suceder en la naturaleza

para que el informe fuese verdadero. Que el Sol se detenga en el cielo —esto es, que la Tierra deje de girar en torno al Sol— sería contrariar el curso entero de la naturaleza, tal como la conocemos, y tendría muchas otras consecuencias, tales como que los objetos volasen hacia el espacio, que no ocurrieron. Es más probable, entonces, que las gentes se engañasen en sus informes de lo que sucedió que el que ocurriese realmente el acontecimiento milagroso.

Nada de esto, sin embargo, *prueba* que no ocurriesen los acontecimientos comunicados. No podemos tener elementos de juicio decisivos de que no sucedieron. Más bien estamos en la posición de un Sherlock Holmes que tiene que resolver un crimen cometido muchos años atrás, en el cual la mayoría de las pistas disponibles en aquella ocasión ahora han desaparecido. El hecho es que la gente que *ya* cree en Dios por otros motivos tenderá a creer en los milagros como una manifestación adicional de la acción divina, pero la gente que no ve razón para creer en Dios no encontrará en los elementos de juicio acerca de los milagros nada suficiente, sobre esta única base, para convencerla. El argumento a partir de los milagros no constituye por sí mismo un argumento suficientemente fuerte, pero si uno ya está convencido, por uno o más de los *otros* argumentos a favor de la existencia de Dios, puede aceptar éste como suplementario. Creer o descreer en los milagros —en los acontecimientos que ocurren *como* manifestaciones de Dios— no depende tanto de los elementos de juicio concernientes al caso particular (en la mayoría de los casos no tenemos elementos de juicio a favor o en contra) como de nuestras anteriores creencias o descreencias sobre la naturaleza de Dios. Creemos que la mayoría de los supuestos milagros son de algún modo indignos de un ser omnipotente. Si Dios desease que la gente creyera en él, ¿por qué realiza unos pocos milagros en una región remota, donde pocas personas pueden presenciarlos? ¿No sería igual de fácil, para un ser omnipotente, emitir proclamas en voz alta que emanen del cielo e inteligibles simultáneamente por todas las personas en todas las lenguas? Si hubiese ocurrido lo último, estarían muchas más personas convencidas de la existencia de Dios de las que lo están por los relatos presentes, a los que muchas personas llegan de oídas. En vez de curar a unas pocas personas de sus enfermedades, ¿por qué no a todos los dolientes? En vez de realizar un milagro en Fátima en 1917, ¿por qué no poner fin a la enorme matanza de la Primera Guerra Mundial, que estaba ocurriendo al mismo tiempo, o haber impedido que comenzara? O, si esto interfiere con la libertad de la voluntad del hombre, ¿por qué no realizar otro tipo de milagro que también hubiese salvado vidas, como detener el terremoto de Lisboa que mató a 30.000 personas cuando estaban reunidos en las

iglesias en adoración (ejemplo repetidamente empleado por Voltaire en *Candide*)? ¿Por qué no detener o impedir una catástrofe mayor en vez de una menor, en vez de un acontecimiento como convertir agua en vino, que poca diferencia suponía de un modo u otro en comparación con la vasta miseria de los seres humanos del mismo tiempo y lugar, ninguno de los cuales fue aliviado?

Es interesante observar también que la gente está pronta a aceptar como milagro un acontecimiento inusual, o un acontecimiento que vaya contra las probabilidades naturales, siempre que opere a su favor. Cien personas mueren en un accidente de aviación, pero sobrevive una: «¡Es un milagro!», dicen el superviviente y su familia. Lo que tendrían que decir sobre el asunto las familias de los no supervivientes habitualmente no se registra. Supongamos ahora, por el contrario, que hay un accidente de avión en el cual muere una persona pero sobrevive un centenar. La familia del no superviviente no dice «¡es un milagro!» aunque la supervivencia de un centenar cuando muere uno es paralela a la supervivencia de uno cuando muere un centenar. En general, la gente que ya tiene algún tipo de creencia teísta es propensa a llamar milagro a cualquier acontecimiento que sea inusual, cuyas causas no conozca del todo y que opere a su favor. Aquellos que reflexionan en este hecho no es probable que pongan mucha insistencia en el argumento de los milagros, no porque tengan una explicación alternativa del acontecimiento (aunque a veces la tengan), sino porque ven que a qué las gentes llamen un milagro depende mucho de lo que *quieran* creer, más que de cuáles sean los hechos del caso. Uno no llamaría un milagro a la muerte repentina de todos los amigos, no importa cuánto desafíe el acontecimiento una explicación natural, aunque algunos pueden decirlo de la muerte de sus enemigos; los enemigos, por supuesto, simplemente invertirían la clasificación. Más aún, cada religión tiene su propio conjunto de milagros; y los acontecimientos que son clasificados como milagrosos por un grupo religioso son negados como milagros por los otros.

G. EL ARGUMENTO TELEOLOGICO (ARGUMENTO DEL DESIGNIO)

El más popular de todos los argumentos a favor de la existencia de Dios es el argumento teleológico o argumento del designio. Este argumento intenta llegar por medios empíricos a la conclusión de que Dios existe, examinando el mundo e intentando mostrar que apunta a la existencia de Dios. Mire el mundo, dice el argumento, y hallará que presenta muchos indicios de orden y designio. Si usted reflexiona sobre la manera en que está dispuesto el Universo, encontrará difícil

evitar la conclusión de que hay en él un propósito, que ha estado obrando un Maestro Arquitecto. No el ciego azar, sino el propósito, gobierna el Universo. Y donde hay un propósito, debe haber alguien que tenga tal propósito; donde hay un designio debe haber un diseñador.

Pero, ¿qué tipo de diseñador? ¿Qué tipo de ser debe ser el diseñador del Universo? ¿Es él (o ello) una persona, una personalidad? ¿Tiene inteligencia, sabiduría? ¿Tiene un poder ilimitado? ¿Está benévolamente dispuesto hacia su creación, o malévolamente, o indiferentemente?

Y ¿cómo saberlo? Puesto que el ser nunca aparece en persona, ¿cómo vamos a inferir su existencia? Suponiendo que podamos inferir que existe, ¿cómo vamos a determinar su naturaleza? ¿Qué elementos de juicio tenemos para proceder?

En mayor medida que cualquiera de los argumentos anteriores, el argumento teleológico se basa en los rasgos específicos del Universo. El Universo tiene tales y tales rasgos, luego existe un diseñador divino: esa es la estructura del argumento. Lo mismo que podemos inferir la naturaleza de los cambios de la corteza terrestre durante los millones de años pasados sobre la base de los indicios geológicos, podemos inferir la existencia y naturaleza de un diseñador sobre la base de ciertos rasgos del Universo en general. Es de suponer que si los indicios de la naturaleza fuesen diferentes, nuestras conclusiones sobre la naturaleza, o incluso la existencia, del diseñador serían diferentes.

Los argumentos aquí son *sólo* a favor de un diseñador cósmico. El argumento teleológico, de tener éxito, no prueba la existencia de un ser necesario, una causa primera, o incluso un creador del Universo a partir de la nada. A lo más, sólo podría dar indicios de que el Universo es producto de un designio y que requiere un ser con inteligencia o poder suficientes para dar forma a los materiales del Universo de acuerdo con un plan. Por consiguiente, es cuestionable si su diseñador, si existe, habría de ser llamado «Dios». De haber tenido éxito el argumento de la causa primera, sólo nos habría proporcionado una causa primera; el argumento de la contingencia sólo nos habría proporcionado un ser necesario; el argumento teleológico, si logra éxito, sólo nos proporcionará un diseñador cósmico. Tradicionalmente damos el nombre «Dios» a *todas* estas cosas, pero ello es una confusión. La causa primera no tiene por qué ser también un diseñador ni una fuente de experiencia religiosa ni una fuente de preceptos morales. No deberíamos decir que todos han de ser el mismo ser sólo porque usamos la palabra «Dios» para todos ellos. En todo caso, si decimos que lo que obtenemos como conclusión de todos estos argumentos es

el mismo ser, de hecho tanto como de nombre, necesitaríamos argumentos adicionales para probarlo. Cuando Platón trató en su diálogo *Timeo* la hipótesis de un diseñador (o artífice) nunca supuso (ni lo hizo ninguno de los griegos) que el diseñador cósmico fuese una causa primera o que crease el Universo *ex nihilo*: tomó los materiales que ya estaban a mano y los dispuso según un plan, como un constructor toma materiales que ya están en existencia y los usa para construir una casa.

Veamos, entonces, qué formas puede tomar el argumento teleológico, qué tipo de diseñador puede probar y qué elementos de juicio puede aducir. Cuando hayamos hecho eso, examinaremos la estructura general del argumento en todas sus variantes.

El Universo, comienza el argumento, *está ordenado,* y el orden es resultado del designio. Los millones de estrellas de los cielos se comportan de una manera ordenada, exhibiendo todas ciertas leyes físicas que valen igualmente para todas ellas; y así ocurre con los millones de especies vivientes de la Tierra. ¿Cómo podrían haber llegado a la existencia todas estas cosas sino como resultado de un designio? Los trozos de arcilla no se juntan ellos solos para hacer un ladrillo, ni los ladrillos para formar una casa; esto requiere la actividad planificadora del hombre. De la misma manera, las partículas de materia no pueden reunirse por sí solas para formar células vivas, o las células para formar los organismos vivientes que pueblan la Tierra; tal resultado sólo puede ser obtenido por un diseñador que disponga los materiales de manera que los forme.

Pero estos argumentos están sujetos a varias objeciones: 1) La palabra «orden» no es muy clara: lo que parece ordenado a una persona no se lo parecerá a otra. Un cuadro que aparece ordenado para un observador aparecerá caótico para otro. 2) No está claro que el Universo esté ordenado en ningún sentido específico. Si las galaxias están ordenadas, pero las nebulosas a la deriva del Universo no, debe señalarse entonces que hay muchas nebulosas en el Universo; y así con cada cosa que se pueda considerar como no ordenada. Y si todo lo que contiene el Universo está ordenado, no importa qué, entonces ¿cuáles son los límites del término «ordenado»? ¿Cuándo diríamos que una cosa, o conjunto de cosas, no está ordenada? Si arrojamos al suelo un saco de canicas, deben caer en *un* orden u otro. En este sentido, toda disposición de cosas debe estar ordenada, con lo que el enunciado de que *este* Universo está ordenado no nos dice nada distintivo de él. 3) Más importante, ¿cuál es la garantía de que el orden es siempre resultado del designio? Algunos ejemplos de orden son efectivamente resultado del designio, como en el caso de los objetos mecánicos (relojes, herramientas, automóviles), sabemos esto porque

nosotros (u otros seres humanos) hemos tomado los materiales y los hemos reunido de ciertas maneras para formar objetos que podemos usar y disfrutar. El orden está ahí como resultado de mentes diseñadoras, *las nuestras*. Pero, como Hume decía, el orden es prueba de designio *sólo* en la medida en que se ha *observado* que tal orden resulta del designio. Y *no* se ha observado que resulte del designio el orden que encontramos en las plantas y animales. Nunca hemos visto a ningún ser formar plantas o animales, o, para el caso da igual, estrellas, como resulta de su designio, y por tanto no tenemos derecho a concluir que estas cosas existen como resultado del designio.

«Pero ésa es precisamente la cuestión», responderá el defensor del argumento teleológico. «Nunca hemos visto diseñar las plantas y los animales a la manera que los arquitectos diseñan edificios y los relojeros diseñan relojes, pero debemos *inferir* que fueron diseñados, pues, ¿de qué otro modo podríamos dar cuenta de su existencia? Una vez más, las piedras no se reúnen por sí mismas para formar catedrales, y tampoco las partículas de materia pueden reunirse para formar organismos. Esto requiere inteligencia, y puesto que la inteligencia, en el caso de los organismos no es humana, debe ser divina.»

Este comentario inspira, sin embargo, otra objeción más. ¿Qué pasa si el fenómeno en cuestión puede ser explicado sin suponer la existencia de un diseñador cósmico? Entonces, no habremos, estrictamente hablando, refutado la hipótesis, pero habremos mostrado que no es requerida para dar cuenta de los hechos. ¿Puede hacerse esto, específicamente, en el caso de los organismos, que son el más notable ejemplo de orden que sugiere la hipótesis del designio?

En un universo compuesto principalmente de materia inorgánica, la existencia de la vida y la mente parecería un misterio que sólo podría ser explicado con la hipótesis de un diseñador cósmico. Durante miles de años ha habido teorías de la evolución orgánica que intentaban explicar la existencia de los organismos sin recurso a la hipótesis del diseñador. El antiguo filósofo griego Anaximandro (611-547 a. C.), por ejemplo, argumentaba que los organismos originariamente surgieron del mar y evolucionaron hasta convertirse en criaturas terrestres. Pero no apareció ninguna vasta teoría con el apoyo de todo el peso de la observación empírica detallada y concienzuda hasta la publicación de *El Origen de las Especies* de Charles Darwin, en 1859. Darwin expuso una hipótesis de acuerdo con la cual los organismos evolucionaron más complejos, mediante la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto. Como resultado de su trabajo iniciador y la obra de muchos biólogos posteriores, la hipótesis de la evolución orgánica ha devenido tan bien confirmada como para ser universalmente aceptada entre los biólogos. A buen seguro, no

explicaba todo: explicaba la *supervivencia* más bien que la *aparición* de los organismos. Pero este abismo también ha sido prácticamente tapado, comenzando, hace más de un siglo, con la síntesis en el laboratorio del ácido úrico (el primer compuesto orgánico producido a partir de compuestos no orgánicos) hasta los últimos experimentos de hoy día con la molécula proteínica. Gradualmente, poco a poco, la formación de la vida (en condiciones que ocurrieron durante la era Precámbrica de la historia de la Tierra) ha llegado a ser explicada sin recurso al designio.

La hipótesis del diseñador no ha sido por ello demostrada falsa. Si una persona creía antes en el designio, podía hacerlo después de Darwin, aun aceptando todas las conclusiones de éste. Podría decir que, en tanto antes había pensado que Dios creó instantáneamente todas las especies, luego creía que Dios había elegido el proceso lento y gradual de la evolución como medio de ejecutar su designio. El método del designio habría cambiado, pero no el hecho. Sin embargo, el argumento teleológico ha perdido gran parte de su vigencia (entre los científicos, en todo caso) desde Darwin, no porque Darwin hubiese refutado el designio, pues no lo hizo, sino porque ya no parecía haber ninguna neesidad para mantener tal hipótesis. Si usted creyó que un golpe en su puerta fue causado por el fantasma de un ser fallecido, no necesitará ya creerlo si halla que el golpe fue causado por un vendedor que estaba llamando (aunque todavía le es posible mantener que el golpe fue causado por el vendedor y un ser fallecido).

Pero el impacto de la teoría de Darwin incide en algo más profundo: no refutó el designio en general, pero parece refutar, o en todo caso menoscabar seriamente, la creencia en un designio *benevolente,* y la creencia en un diseñador benevolente que cuida de sus criaturas y no les desea que sufran siempre ha sido la fuente principal de la creencia en el designio. La gente no se sentiría probablemente tan atraída por el argumento del designio si creyese que el diseñador cósmico es malévolo. Sin embargo, fue precisamente la creencia en un diseñador benévolo lo que resultó difícil de sostener frente a la creencia en un proceso evolutivo, pues el proceso evolutivo es una escena de continuo e interminable combate, dolor y muerte. La vida es una lucha por la existencia, en la cual muchas especies sucumben y cada individuo muere inevitablemente, muy a menudo en directa agonía, por el hambre, el frío, la enfermedad, o comido vivo por otros animales. La vida individual es sacrificable: millares de individuos de todas las especies mueren cada día (habitualmente, antes de haber vivido una vida completa), pero la vida continúa a través de sus descendientes, que a su vez mueren en el dolor y el sufrimiento. ¿Inflige todo este sufrimiento el diseñador meramente por preservar la especie

a expensas del individuo? Si tal, no es mucho consuelo para el individuo, y ¿qué valor tiene una especie si todos sus individuos viven una vida de terror e inseguridad constantes y finalmente mueren en el dolor y el sufrimiento? Además, la naturaleza no se cuida más de la especie o género que del individuo: miles de especies han perecido por hambre, cambios climáticos, atacadas por otros animales o porque se produjo una nueva mutación que fue más rápida o más adaptable. La naturaleza entera está roja en sangre.

«¿Cuidadosa del género?»: no.
Desde la escarpada escollera y la piedra de las canteras
Ella grita «Mil géneros han sucumbido:
De nada curo, todo sucumbirá.

....

El hombre, su última obra, que parecía tan perfecta,
Tan espléndido propósito en sus ojos,
Que elevaba el salmo a los cielos tempestuosos,
Que le construía templos de devoción infructuosa,
Que confió en que verdaderamente Dios era amor,
Y amor la ley final de la creación
—Aunque la Naturaleza, con dientes y garras ensangrentadas,
Con frenesí clamaba contra su credo—,

Que amó, que sufrió incontables enfermedades,
Que combatió por lo Verdadero, lo Justo,
¿Será barrido con el polvo del desierto,
O sepultado en las colinas de hierro? [14].

A lo largo de edades incontables evolucionaron innumerables especies de criaturas; aquellas que son capaces de adaptarse a las condiciones cambiantes, de encontrar suficiente alimento, bebida, abrigo y seguridad, sobreviven durante algún tiempo; el resto son borradas en la lucha por la existencia. La mayoría de los seres vivientes, incluidos todos los animales carnívoros, sólo pueden continuar viviendo capturando otros seres vivos como presas y devorándolos como alimento. Incluso cuando obtienen éxito en esto (a expensas de las criaturas que matan), las condiciones del entorno son tan inseguras y la vida del organismo tan dependiente de una vasta multitud de condiciones (sólo pueden vivir en un intervalo reducido de temperatura, humedad, y disponibilidades nutritivas), que incluso un cambio comparativamente pequeño en el entorno o un desorden en el funcionamiento del organismo puede causar su extinción. Si la naturaleza está diseñada, el plan del diseñador no es misericordioso.

En estricta verdad, casi todas las cosas que se hacen unos a otros y por las que son ahorcados o apresados los hombres, son obras cotidianas de la natu-

[14] Alfred, Lord Tennyson, *In Memoriam*, LVI.

raleza. Matar, el acto más criminal reconocido por las leyes humanas, la Naturaleza lo hace una vez a cada ser que vive; y en una amplia proporción de casos, después de dilatadas torturas como sólo los mayores monstruos de los que jamás hayamos leído infligieron adrede a su semejantes...

La naturaleza empala a los hombres, los destroza como si estuvieran en el torno, los condena a ser devorados por las bestias salvajes, los quema hasta morir, los aplasta con piedras como al primer mártir cristiano, los aniqúila de hambre, los hiela de frío, los envenena con la rápida o lenta ponzoña de sus exhalaciones, y tiene en reserva cientos de otras espantosas muertes, tales que nunca las sobrepasó la ingeniosa crueldad de un Nabis o un Domiciano. Todo esto lo hace la naturaleza con el más altivo descuido de la piedad y la justicia, arrojando sus dardos indiferentemente sobre lo mejor y lo más noble junto con lo más sórdido y lo peor; sobre aquellos que están comprometidos en las empresas más elevadas y valiosas, y a menudo como consecuencia directa de los actos más nobles; y podría casi imaginarse que como castigo de ellos. Siega a aquellos de cuya existencia depende el bienestar de todo un pueblo, y quizá las expectativas de la raza humana en las generaciones por venir, con tan poco arrepentimiento como a aquellos cuya muerte es un alivio para ellos mismos, o una bendición para los que están bajo su nociva influencia. Tales son los tratos que tiene la naturaleza con la vida. Incluso cuando no pretende matar, inflige las mismas torturas con manifiesto desenfreno. En la tosca provisión que ha hecho para la renovación perpetua de la vida animal, necesaria por el pronto fin que pone a cada caso individual, ningún ser humano viene al mundo sin que otro ser humano esté literalmente tendido en el potro del tormento durante horas o días, acabando con no poca frecuencia en la muerte. Semejante a quitar la vida es quitar los medios por los que vivimos; y la naturaleza hace esto también en la mayor escala y con la más endurecida indiferencia. Un simple huracán destruye las esperanzas puestas en una estación; una nube de langosta o una inundación desolan un distrito; un trivial cambio químico en una raíz comestible mata de hambre a un millón de personas. Las olas del mar, como bandidos, se apropian de los bienes del rico y la poca hacienda del pobre con el mismo acompañamiento de pillaje, heridas y muerte que sus paralelos humanos. En resumen, todo lo que los peores hombres cometen contra la vida o la propiedad es perpetrado en mayor escala por agentes naturales... [15].

Los hechos de la biología, por tanto, no prestan plausibilidad a la hipótesis de un diseñador benévolo. No obstante, persisten los argumentos a favor del designio: 1) «Considere qué variedad de condiciones se requieren para que la vida exista. Debe haber un mínimo básico de elementos —oxígeno, nitrógeno, carbono, etidígeno—, sin lo cual la vida no puede existir en absoluto; tiene que haber ciertas condiciones de humedad, temperatura y suelo que deben ser satisfechas; y precisamente existen estas condiciones en la tierra. ¿Cómo podría haberse realizado tal concatenación de condiciones sino por designio?» Pero, por otro lado, se podría argüir: «La vida requiere una delicada combinación de condiciones para existir, es cierto. Pero en los muchos planetas que *no* sustentan vida (y el nuestro es el único del que sabemos que la haya), esta combinación de condiciones no existe: ¿ha de

[15] John Stuart Mill, «Nature», en *Three Essays on Religion*, págs. 28-30.

tomarse esto como indicio contra un designio? más aún, la variedad de condiciones requeridas para la vida en este planeta opera contra nosotros; cuando una de tales condiciones, como la humedad suficiente, no es satisfecha, la criatura muere de sed. El organismo es una estructura enormemente compleja, admirable de contemplar y, de acuerdo con usted, una prueba de designio. Pero esta complejidad significa que, cuando una cosa va mal, el organismo se enferma y a veces muere: una enfermedad del corazón, el cáncer, la cirrosis y cualquiera de una gran cantidad de causas pueden extinguir su vida; si la vida no dependiese de tan delicado equilibrio de condiciones, podría no estar cercada por todas partes por amenazas a su existencia y peligros de extinción». 2) «¡Qué maravilloso designio existe en un organismo viviente! Considere un gato pequeño, brincando y jugando; su cuerpo, una vasta red de delicados nervios y músculos y huesos, se regenera con suave eficiencia. Seguro que tan complejo sistema debe haber sido diseñado.» Pero por otro lado, «con qué maravillosa habilidad está diseñada la víbora: puede a la vez ver a su presa y seguir su dirección en la oscuridad por medio del calor que emite el cuerpo de la víctima; su lengua se dispara, y con la velocidad del relámpago sus colmillos se hincan con su mortal veneno en el cuerpo de la víctima, que se hincha, se ciega, sufre el dolor más indescriptible y en media hora muere». (Si las víctimas fueran siempre ratas u otras criaturas que no nos gustan, probablemente no nos importaría, pero los seres humanos son igualmente víctimas. La gente desea que el diseñador no sólo sea benévolo, sino benévolo hacia *ella*. Un designio que deje pulular a las víboras a costa de las personas o incluso los perros no es probable que atraiga a la gente.) 3) «¡Qué maravillosas fuerzas operan en el cuerpo humano, tan complejo que ni siglos de investigaciones biológicas nos han capacitado aún para comprender completamente su funcionamiento! Cada parte es interdependiente con toda otra parte, asistiendo una parte a la otra cuando la vida del organismo está amenazada, cada parte operando junto con las otras para mantener la salud del organismo entero.» «¡Ah!, pero no siempre. A causa de esta misma interdependencia las cosas constantemente van mal, y a menudo no es posible la curación. Más aún, los cirujanos (no ayudados por la naturaleza sino por el ingenio humano) han de meterse en nuestros órganos internos como se abriría una lata de sardinas, dado que el diseñador, si lo hay, ha visto adecuado colocar estos órganos complejos y vulnerables en nuestro interior sin la conveniencia de una abertura a modo de cremallera, para más fácil acceso. ¿Habría supuesto mucha dificultad para el diseñador confeccionar nuestras arterias de tubo elástico duradero que no se endureciera con la edad? ¿No estaría mejor la gente si el poder del cerebro y la energía

durasen a lo largo de toda la vida en vez de alcanzar un máximo sobre los cuarenta años y declinar luego? ¿Por qué tanta gente habrá, antes incluso de comenzar a vivir, de estar condenada a debilidad incipiente y enfermedades congénitas, agonía física o enfermedad crónica o idiotez? Y tampoco las partes son reemplazadas en el curso de la naturaleza, cuando andan mal; ¿qué pensaría usted de un fabricante de coches que dejase de proporcionar partes nuevas aunque sus automóviles continuamente las necesitaran? Observe también cómo opera un cáncer sobre un órgano vital, silenciosamente y oculto, como para excluir la detección de cualquiera que desee descubrirlo antes de que sea demasiado tarde, haciendo sufrir a la víctima tormentos irremisibles durante semanas o meses, a través de etapas de intenso dolor hasta que la muerte viene como un consuelo.»

El problema del mal. La principal objeción al argumento teleológico, si se pretende que el argumento pruebe la existencia de un diseñador *benévolo,* es el problema del mal. En tiempos antiguos Epicuro (342-270 a. C.) formuló el problema como sigue: «¿Desea Dios impedir el mal pero no puede? Entonces no es omnipotente. ¿Puede pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Puede a la vez y quiere? Entonces, ¿de dónde el mal?» Hume expresó el argumento en forma de dilema: «Si el mal del mundo proviene de la intención de la Deidad, entonces no es benévola. Si el mal del mundo es contrario a su intención, entonces no es omnipotente. Pero es acorde con su intención o contrario a ella. Luego la Deidad no es benévola o no es omnipotente.»

Primero debemos observar que el problema sólo surge si la hipótesis postula un diseñador a la vez omnipotente y benévolo. Si no es omnipotente, entonces el mal del mundo puede atribuirse al hecho de que él no lo desea, pero es incapaz de impedirlo. Si no es benévolo, se puede decir del mal que surge del hecho de que es capaz de impedirlo pero no desea hacerlo. Pero si es a la vez benévolo y omnipotente (cosa que la mayoría de las religiones dicen que es), entonces el problema surge con toda su fuerza: ¿por qué el mal?

El dilema de Hume es válido, como puede comprobar por sí mismo cualquier estudiante de lógica elemental. Pero, ¿son verdaderas sus premisas? Ha habido un gran número de intentos de eludirlo cuestionando una o más premisas de un modo u otro.

1. *No hay mal en el mundo.* Se podría negar que hay mal en el mundo y así cercenar la presuposición del problema. Pero esta solución es tan implausible que haría falta un descaro considerable para proponerla. Las personas pueden no estar enteramente de acuerdo en qué cosas son malas (se requeriría una larga incursión por la ética para aclarar esto), pero están de acuerdo en que algunas cosas lo son. ¿Quién no cree que algunas cosas son malas y deben ser evitadas? Or-

dinariamente, por ejemplo, creemos que el dolor y el sufrimiento son malos, y mostramos esta creencia en la práctica, cuando intentamos evitarlos o minimizarlos tanto como sea posible; por ejemplo, intentamos aliviar el dolor de aquellos que sufren enfermedades incurables. Y seguramente este sufrimiento existe, camina por las salas de cualquier hospital. Ni es ilusorio el sufrimiento: la gente no sólo *cree* que está sufriendo, *está* sufriendo. El hecho de tal sufrimiento es, verdaderamente, una de las principales razones por las que muchas personas encuentran difícil creer en un Dios que sea a la vez todopoderoso y benévolo. *Nosotros* aliviaríamos estos sufrimientos si pudiésemos; no obstante Dios, que supuestamente es todopoderoso y benévolo, deja de hacerlo.

2. *El mal es algo negativo.* San Agustín avanzó la idea de que el mal no es una cosa positiva, sino una falta, una privación, algo negativo. No hay mal, sino sólo por la ausencia comparativa de bien; el mal simplemente es no ser. A veces se añade, como hizo Agustín, que ser real es ser perfecto, y así sólo Dios puede ser totalmente real; su creación, al ser necesariamente finita y limitada, debe necesariamente incluir una bondad incompleta, y así incluir el mal en un grado u otro.

Pero decir que el mal es negativo parece primariamente un juego de palabras. ¿Es la guerra negativa, ausencia de paz, o es la paz negativa, ausencia de guerra? De cualquier forma que las clasifiquemos, la una es tan real como la otra: hay guerra y hay paz; hay felicidad y hay sufrimiento, hay bien y hay mal. Los hechos de la realidad no cambian por ser clasificados como negativos o positivos. El sufrimiento existe y no es aliviado en lo mínimo por la consideración de que «sólo es negativo».

> Tal vez consuele al paralítico que se le diga que la parálisis es una falta de movilidad, nada positivo, y que en tanto él *es*, es perfecto. No está claro, sin embargo, que este tipo de consuelo sea asequible al que sufre de malaria. Replicaría que su problema no es que le falte algo, sino más bien que tiene demasiado de algo, a saber, protozoos del género *Plasmodium* [16].

3. *El mal es necesario para el mayor bien.* «Concedido que hay mal en el mundo. Pero *tiene* que haberlo, ya que es la única manera de que se pueda alcanzar el bien. Todos estamos familiarizados con ejemplos de éstos: usted no puede recuperar su completa salud sin una operación dolorosa, pero soporta la operación (que no es un bien, considerada en sí misma, esto es, usted no lo haría *sino* para, mediante ella, lograr un fin) para lograr una meta. El dolor y el

---

[16] Wallace I. Matson, *The Existence of God,* págs. 142-43.

sufrimiento infligido son valiosos siempre y cuando sean los únicos medios mediante los cuales poder lograr el restablecimiento. Y así en innumerables situaciones. Incluso la guerra es a veces el único camino para poder obtener un mundo mejor (o impedir uno peor). Así, aunque *hay* mal en el mundo, es compatible con la bondad de Dios, dado que el mal que hay es el menor posible requerido para obtener el mayor bien posible. Este no es un mundo perfecto, pero es el *mejor* de todos los mundos *posibles.*»

Es verdad que a menudo la gente tiene que sufrir dolor para recuperar la salud, dado nuestro conocimiento médico, y supuestas las leyes de la naturaleza (en particular, las de la biología, en este caso). Pero esta consideración, que justifica al médico cuando inflige dolor a un paciente para que este pueda restablecerse, sólo se aplica a los seres limitados que *no* pueden lograr el fin *de otra manera.* Si sospechamos, sin embargo, que el médico podría alcanzar la meta *sin* infligir sufrimiento a un paciente y que de todas formas se lo está infligiendo, lo consideramos como un monstruo cruel y sádico. Ahora bien, Dios, al contrario que el médico, es omnipotente; podría llevar a cabo una cura sin hacer pasar al paciente por el torturante dolor. ¿Por qué, entonces, no hace esto? Si se objeta que esto requeriría un milagro y que trastocaría el orden de la naturaleza realizar milagros continuamente, se puede replicar que las leyes de la naturaleza podrían haber sido establecidas de manera que no se requiriese en cada caso un milagro. Después de todo, ¿quién es el autor de las leyes de la naturaleza? ¿Por qué estableció Dios el orden causal de modo que exige a sus criaturas morir en el dolor y la agonía? En el caso de Dios no existe la excusa que existe en el caso del cirujano, quien *sólo* puede llevar a cabo la curación de un paciente causándole sufrimiento; pues Dios, siendo omnipotente a la vez que benévolo, podría fácilmente llevar a cabo la curación sin tales medios; ciertamente, en primer lugar, podría librar al paciente de caer enfermo. ¿Qué pensaríamos de un cirujano que primero infectase la pierna de su hijo, y luego decidiese amputarla, aunque estuviese en su poder realizar una curación y la infección fuese, para empezar, de su propia cosecha? Pero esta es precisamente la posición de un Dios omnipotente. Un médico que sea benévolo pero no omnipotente puede ser excusado por causar sufrimiento sólo porque el fin no puede ser alcanzado de otra manera; pero es esto precisamente lo que no ocurre con un Dios omnipotente, pues, siendo omnipotente, no necesita usar medios malos para llevar a cabo un fin bueno. En realidad, es un error usar la terminología de medios y fines al hablar de la omnipotencia: un ser omnipotente podría obtener el fin directamente, sin embarcarse en medios para

ello. Los medios que conducen a los fines sólo han de ser adoptados por los seres que no son omnipotentes.

Cuando estuve en la India, estaba en la galería de una casa india ensombrecida por la desolación. Mi amigo indio había perdido a su hijo pequeño, la luz de sus ojos, en una epidemia de cólera. Al final de la galería su hija pequeña, el único niño que quedaba, dormía en una barraca cubierta por un mosquitero. Paseábamos de arriba a abajo y yo intentaba torpemente reconfortarle y consolarle. Pero dijo: «Bien, padre, es la voluntad de Dios. Eso es todo. Es la voluntad de Dios.»

Afortunadamente, yo le conocía lo bastante bien para poder responder sin ser mal interpretado, y dije algo parecido a esto: «Suponiendo que alguien se arrastrase por las escaleras esta noche, mientras todos duermen, y pusiese deliberadamente un algodón empapado en gérmenes de cólera sobre la boca de tu hija pequeña mientras ella yace en esa hamaca en la galería, ¿qué pensarías de eso?»

«¡Dios mío!», dijo, «¿qué pensaría de eso? Nadie haría cosa tan condenable. Si lo intentase o lo consiguiese, lo mataría con tan poco arrepentimiento como si yo fuese una serpiente, y lo arrojaría por la galería. ¿Qué quiere decir al sugerir tal cosa?»

«Pero John —dije pausadamente— ¿no es precisamente eso de lo que has acusado de hacer a Dios cuando dijiste que era Su voluntad? Llama a la muerte de tu hijo resultado de la ignorancia general, llámala estupidez general, llámala pecado general, si te parece, llámala malos alcantarillados o descuido comunal, pero no la llames voluntad de Dios. Seguro que no podemos identificar con la voluntad de Dios algo por lo que un hombre habría sido encerrado en la cárcel, o puesto en un asilo para criminales locos»[17].

Desde luego, si Dios también está limitado en su poder, como lo está el médico, entonces las consecuencias pueden ser el resultado de su incapacidad para actuar mejor a pesar de sus buenas intenciones. Pero tal excusa no está disponible en el caso de un Dios que sea a la vez benévolo y omnipotente.

... si yo le mostrase a usted una casa o palacio donde no hubiese sala conveniente o agradable; donde las ventanas, puertas, hogares, corredores, escaleras, y toda la economía del edificio fuese fuente de ruido, confusión, fatiga, oscuridad, y extremos de calor y frío, ciertamente usted censuraría la traza sin más examen. El arquitecto en vano desplegaría su sutileza y le probaría que, si se alterase esta puerta o esa ventana, sobrevendrían mayores males. Lo que él diga puede ser estrictamente cierto: la alteración de un elemento particular mientras permanecen las otras partes del edificio podría sólo aumentar los inconvenientes. Pero usted aún afirmaría, en general, que, si el arquitecto hubiese tenido habilidad y buenas intenciones, podría haber formado tal plan del edificio, y podía haber ajustado las partes de tal manera que hubiese remediado todos o la mayoría de estos inconvenientes[18].

[17] Leslie D. Weatherhead, *The Will of God* (La voluntad de Dios) (Nashville: Abingdon Press, 1944), citado en Harold Titus, *Ethics for Today* (Etica para hoy), 3.ª ed., pág. 539.

[18] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion,* Parte XI, edición de Norman Kemp Smith (Edimburgo: Nelson & Sons, 1935), pág. 204.

Un buen arquitecto habría diseñado la casa de tal modo que evitase estas desventajas, de manera que uno no tuviese que elegir entre un diseño que fuese malo y otro que fuese peor. Y si el arquitecto fuera tan incompetente que no pudiese diseñar una cosa tal, quizá debería abstenerse de hacer más diseños de casas. Si el mejor universo que Dios podría lograr era uno tan lleno de dolor y sufrimiento como éste, quizá se debería haber abstenido de diseñar universos y elegido, en vez de esa, una actividad en la que fuese más competente.

«Pero, ¿no resulta a veces el bien del mal? De la aspereza y la adversidad viene el logro. Del sufrimiento viene la apreciación de los sentimientos de los demás. De la pobreza viene el ahorro. Y así sucesivamente. ¿De qué otro modo pueden sobrevenir estas cosas?»

«En primer lugar, si Dios no pudiese producir otro resultado, no sería omnipotente. Quizá *nosotros* no podamos producir otros resultados, dadas las condiciones presentes y dadas las leyes de la naturaleza; pero un Dios omnipotente podría. En segundo lugar, el bien que resulta del mal a menudo difícilmente basta para justificarlo. El orden causal es tan complejo que probablemente no hay desastre de una persona que no opere a favor de otra. Un huracán mata a un centenar de personas y destruye cien edificios, pero proporciona trabajo a los constructores. ¿Vale la pena? Si usted fuera Dios, ¿estaría justificado en ocasionar todas estas muertes y destrucción para proporcionar este trabajo? ¿No considera malo el bombardeo de ciudades, a pesar del hecho de que son destruidos algunos edificios viejos, lo que da pie a que se construyan en su lugar otros nuevos y mejores? ¿Se sentiría *usted* justificado en bombardear una ciudad para ocasionar este resultado? Y en tercer lugar, si el bien a veces proviene del mal, también a veces el mal proviene del bien y probablemente con la misma frecuencia. Por cada cosa que creímos mala en un momento y respecto a la cual luego cambiamos de opinión a la luz de los acontecimientos posteriores, probablemente hay otro suceso que creímos bueno o beneficioso en un tiempo y que, a la luz de acontecimientos posteriores, ahora consideramos desastroso o lamentable. El hecho es que la tendencia más usual es que el bien produzca más bien, y el mal produzca más mal.»

La salud, la fuerza, la riqueza, el conocimiento, la virtud, no sólo son buenos en sí mismos sino que facilitan y promueven la adquisición del bien, tanto de la misma como de otras clases. La persona que puede aprender fácilmente es la que ya sabe mucho; es la persona fuerte y no la endeble la que puede hacer todo lo que más conduce a la salud; aquellos que encuentran fácil ganar dinero no son los pobres sino los ricos; mientras la salud, conocimiento, talento, son medios de adquirir riqueza, la riqueza es a menudo un medio indispensable de adquirir aquéllos. De nuevo, *e converso,* dígase lo que se diga acerca del bien proveniente del mal, la tendencia general del mal es a originar más mal.

La falta de salud hace al cuerpo más vulnerable a las enfermedades; produce incapacidad de esfuerzo, a veces debilidad mental y a veces la pérdida de los medios de subsistencia. Todo dolor severo, sea corporal o mental, tiende a incrementar la susceptibilidad al dolor para siempre. La pobreza es origen de mil males mentales y morales. Y lo que es aún peor, ser injuriado u oprimido, si es habitual, disminuye el tono total del carácter. Una mala acción conduce a otras, tanto en el agente mismo como en los espectadores y en las víctimas. Todas las malas cualidades son fortalecidas por el hábito, y todos los vicios y locuras tienden a extenderse. Los defectos intelectuales generan defectos morales, y los morales, intelectuales; y todo defecto intelectual o moral genera otros, y así interminablemente [19].

«Pero el objeto del mal no es hacernos felices, sino buenos o virtuosos. El mundo es un campo de adiestramiento moral para la edificación del carácter. Los males están puestos para disciplinarnos y mejorarnos, más bien que para castigarnos.»

«Pero ese orden de la naturaleza sirve tanto para frustrar el fin de hacer virtuosa a la gente como, o más que, para frustrar el fin de hacerla feliz. He aquí una persona que, creemos, necesita saber cómo es el sufrimiento, de modo que no sea insensible a él en los demás; ¿y qué pasa? Nunca se le hace experimentarlo; pero a una persona que ya está hundida bajo el peso del sufrimiento se le acumula más sufrimiento aún; la persona que ya tiene una enfermedad, un suponer, contrae otra. Esta es la marcha de las cosas en el mundo real. Los sufrimientos se dan de más o de menos: no llegan a la persona que (si hay alguien que lo merezca) debiera tenerlos, y sobrevienen constantemente a otras que ya tienen más de los que pueden soportar, haciéndolas miserables y quizá amargadas de por vida. Eso es por completo incompatible con la conducta de un ser que sea a la vez omnipotente y benévolo. O tomemos un caso específico: He aquí un hombre que conduce su coche descuidadamente, de manera que es un peligro para los demás en la carretera. Sin llegar a cambiar su naturaleza, la mejor manera de hacerle más cuidadoso sería hacerle sufrir un accidente del que saliese levemente lesionado, justo lo suficiente para amedrentarlo; pero lo que sucede realmente, más a menudo que lo contrario, es que sale ileso, mientras otros son dañados o muertos, hasta que una vez se mata él mismo en un accidente, cuando es demasiado tarde para corregirlo. Si el mejoramiento moral era su objetivo, cualquier mozuelo de quince años razonablemente inteligente, que estuviese benévolamente dispuesto y tuviese poder, podría efectuar en el mundo una distribución del bien mejor que la que existe ahora.»

Si el Creador de la humanidad deseaba que todos fuesen virtuosos, sus designios están tan completamente desbaratados como si hubiese deseado que todos fuesen felices; y el orden de la naturaleza está constituido con menos

[19] John Stuart Mill, «Nature», *Three Essays on Religion*, págs. 35-36.

consideración aún de los requisitos de la justicia que de los de la benevolencia. Si la ley de toda la creación fuese la justicia y el Creador omnipotente, entonces, cualquiera fuese la cantidad de sufrimiento y felicidad dispensada al mundo, la parte de ellos que tocara a cada persona estaría proporcionada exactamente a sus buenos o malos actos; ningún ser humano tendría un lote peor que otro sin tener peores merecimientos; el accidente o el favoritismo no tendrían lugar en tal mundo, sino que cada vida humana sería la representación de un drama construido como una perfecta historia moral... El mundo en que vivimos es totalmente diferente de éste; en tal medida que la necesidad de compensar el equilibrio ha sido considerada como uno de los más fuertes argumentos a favor de otra vida después de la muerte, lo cual equivale a una admisión de que el orden de cosas en esta vida a menudo es un ejemplo de injusticia, no de justicia... A todo tipo de degeneración moral están condenadas multitudes de personas por la fatalidad del nacimiento: por causa de los padres, de la sociedad o de circunstancias incontrolables, y no por alguna falta propia. Ni siquiera la teoría más sinuosa y contrahecha del bien que jamás fuese devorada por el fanatismo religioso o filosófico podrá hacer que se parezca el gobierno de la naturaleza a la obra de un ser a la vez bueno y omnipotente [20].

4. *La libertad del hombre como la causa del mal.* «El mal del universo es causado por la perversidad humana. El hombre es libre, que significa libre de hacer el mal así como el bien. Ni un ser omnipotente podría hacer al hombre libre y, no obstante, no libre de hacer el mal. El mal es una consecuencia inevitable de la libertad humana.»

Este es probablemente el más serio intento de soslayar el problema del mal. Sin embargo, su primera afirmación está de hecho equivocada: hay una diferencia entre males *naturales* y *morales*. Los males naturales son aquellos que se dan en el curso de la naturaleza sin intervención del hombre: terremotos, erupciones volcánicas, riadas, huracanes, plagas, y así sucesivamente. Estas catástrofes no son causadas por la acción del hombre. Los males morales, en cambio, son aquellos infligidos por los hombres a otros hombres, como la tortura mental y física, el despojo, el asesinato, la guerra. Los últimos son la única clase de males de los que se podría decir que son resultado de la perversidad humana. Incluso si el argumento que estamos ahora considerando es válido con respecto a esta clase, no explica la existencia en los males naturales.

A: El hombre, seguramente estará usted de acuerdo, ha sido creado un ser libre, lo que significa que es libre de elegir el bien o el mal. Que a menudo elija el mal, entonces, es el resultado de su libertad. El hombre es libre sólo si puede optar, y desde el momento en que tiene ante sí opciones, puede elegir la alternativa peor en vez de la mejor. De este hecho pueden verdaderamente seguirse muy grandes males: un hombre en una posición de poder puede ordenar que millones de hombres sean muertos en campos de concentración. Pero

[20] *Ibid.*, págs. 37-38.

todo esto es una parte de la libertad humana: una vez que usted concede que el hombre es libre, debe aceptarlo *en todo momento.* Si el hombre es libre, es libre de perpetrar los horrores más monstruosos sobre otros hombres.

B: Pues si esto es así, ¿vale tal precio la libertad del hombre? Si la libertad de un hombre incluye el poder de hacer exterminar a millones de otras personas, estoy por completo seguro que las víctimas desearían que la libertad del dictador fuese al menos limitada. Para que *él* pueda tener su libertad, *ellos* han de ser masacrados. ¿No es eso poner en una estima más bien demasiado alta *su* libertad, puesto que su libertad requiere que ellos pierdan, no sólo su libertad, sino sus vidas? ¿Es para ellos consuelo, cuando el gas se introduce en la cámara, reflexionar que este es el precio que están pagando por la libertad de decisión del dictador? ¿No podría ser posible esa libertad a menor precio?

A: No, no podría. Si el hombre es libre, es libre para hacer los más atroces males. De otro modo la libertad es un engaño.

B: Pero hay muchas cosas que el hombre no es libre de hacer ahora, como volar como un pájaro o comer palos y piedras. No veo por qué unas pocas limitaciones más no serían beneficiosas. Por ejemplo, podría tener una coraza protectora de modo que fuese inmune al ataque de otros hombres, haciendo así imposible el asesinato. El hombre aún sería libre de tomar innumerables decisiones, y aún tendría muchas decisiones abiertas ante sí, pero al menos no sería libre de arrebatar las vidas (y con ellas la libertad) de *otros* hombres. Aún habría muchas elecciones disponibles que no comportarían en su ejecución la destrucción de otros agentes libres. Uno de los campos más grandes en que el hombre puede ejercer su elección es en la creación científica y artística. Habría aquí un gran ámbito de elecciones libres, sin que las elecciones fuesen tan lejos como para incluir el asesinato. Pienso que esta sería una base mucho mejor que la que tenemos ahora para el ejercicio de la elección, pues como están ahora las cosas tal la decisión de un hombre puede encerrar la destrucción de otro hombre. Y le recordaría que, si Dios *no* puede inventar un sistema sin mal en el cual el hombre sea libre, entonces Dios no es omnipotente.

A: Yo no creo eso. Veamos qué está implicado en creer que Dios es omnipotente. Pienso que no tendría sentido decir que Dios no podría hacer lo que es imposible lógicamente. Por ejemplo, Dios no podría hacer un círculo cuadrado, dado que si es un círculo no sería un cuadrado. Tampoco puede Dios cambiar el pasado, pues esto también implicaría una contradicción: el pasado ya ha sucedido e incluso la omnipotencia no podría hacer que lo que ha sucedido *no*

haya sucedido. Dios no podría hacer que el pasado *no* haya existido. Cuando decimos que Dios es omnipotente, entonces debemos entender que puede hacer todo *excepto* lo que es imposible lógicamente.

B: Estoy de acuerdo en que la omnipotencia divina no significa que Dios puede hacer lo imposible lógicamente. Pero ¿por qué no es posible lógicamente que Dios cree libre al hombre y, sin embargo, no libre de matar otros hombres, por ejemplo? El hombre no es libre de muchas otras maneras, y no obstante usted no dice que el hombre no sea un ser libre a causa de estas otras limitaciones.

A: Pero Dios creó *seres humanos,* y si estos seres humanos no fueran libres en ciertos aspectos decisivos —lo que incluye la posibilidad de hacerse daño mutuamente— no serían seres *humanos,* sino autómatas.

B: Entonces yo diría que el precio pagado por hacer seres *humanos,* en el sentido de usted, es demasiado grande; el resultado no vale la pena. Pero añadiría, una vez más, que el hombre podría aún ser libre de maneras innumerables —libre de ejercer su poder de elección en muchas direcciones— sin causar el mal que ahora existe. Ciertamente, si Dios hubiera hecho algo diferente el mundo, el hombre podría haber sido libre de ejercer su elección de maneras mucho más fructíferas y creativas *sin* las consecuencias infortunadas que tales elecciones pueden tener ahora, por ejemplo, que una persona (o un millón de personas) pueda pagar con su vida las elecciones libres de otros hombres. Que esto sea posible parece un enorme borrón en la naturaleza de las cosas. Elimina de la existencia a unas personas para asegurar la libertad de otras. Si yo le dijese «Dios me ha hecho libre, así que voy a matarle ahora mismo; es parte del don divino de mi libertad», usted, imagino, no quedaría muy impresionado por mi razonamiento.

A: Es sólo en el contexto de un mundo tal como el que tenemos donde se pueden formar el carácter del hombre y todos sus más nobles atributos:

Supongamos, contra los hechos, que este mundo fuese un paraíso del que toda posibilidad de dolor y sufrimiento estuviese excluida. Las consecuencias serían de muy amplio alcance. Por ejemplo, nadie podría nunca perjudicar a otro: el cuchillo del asesino se convertiría en papel o sus balas en delicado aire; la caja de seguridad de un banco, al que se ha robado un millón de dólares, milagrosamente se llenaría con otro millón de dólares (sin que este sistema, por grande que fuera la escala en que operase, resultase inflacionario); el fraude, el engaño, la conspiración, la traición siempre, de algún modo, dejarían ilesa la trama de la sociedad. Además, nadie sería nunca perjudicado por accidentes: el alpinista, el hombre que sube a los andamios, o el niño que jugando cae desde una altura flotarían intactos hasta el suelo; el conductor inconsciente nunca hallaría el desastre. No habría necesidad de trabajar dado que ningún mal podría resultar de evitar el trabajo; no habría motivo para ocu-

parse de los demás en tiempo de necesidad o peligro, pues en tal mundo no podría haber necesidades o peligros reales.

... [En] tal mundo... nuestros presentes conceptos éticos no tendrían significado... Si, por ejemplo, la acción de perjudicar a alguien es un elemento esencial en el concepto de acción incorrecta, en nuestro paraíso hedonístico no podría haber acciones incorrectas ni acciones rectas, en contraposición a incorrectas. El valor y la entereza no tendrían objeto en un entorno en el cual no hay, por definición, peligro ni dificultad. La generosidad, la amabilidad, el aspecto de *ágape* del amor, la prudencia, el altruismo y todas las otras nociones éticas que presuponen la vida en un entorno estable no podrían siquiera formarse. Consecuentemente, tal mundo, aunque bien pudiera promover el placer, estaría muy mal adaptado para el desarrollo de las cualidades morales de la personalidad humana. En relación con este propósito, sería el peor de todos los mundos posibles [21].

B: Un Dios omnipotente podría, no obstante, crear al hombre de manera tal que desarrollase cualidades morales sin que se matasen unos a otros. Es verdad que las cualidades morales son muy valiosas, pero tal como el mundo es *ahora*: el arrojo es valioso cuando uno va a la guerra, pero ¿no sería mejor un mundo sin guerra? ¿Y no podrían ejercitarse de otras formas las virtudes morales, por ejemplo, en la autodisciplina requerida para completar una actividad creadora valiosa? Además, ya hemos visto (págs. 579-80) que el mundo no es un campo de muy eficiente adiestramiento en las virtudes morales, que, si *ese* es el propósito de Dios, el propósito está tan frustrado como el de hacer felices a los hombres. Muchas de las cosas que llamamos virtudes lo son sólo debido al mal del mundo en que vivimos, y yo prescindiría gustoso de ellas si el mundo fuese mucho mejor, pues entonces no las necesitaríamos. Bien podríamos pasar sin aquellas virtudes que derivan de tener un mundo malo, si el mundo dejase de ser malo. Además —y esto es muy importante— la distribución de estos males se aparta de lo que requeriría la justicia. Si los males morales del mundo son un castigo para la perversidad del hombre, ¿qué hay de las víctimas inocentes? Los agresores a veces escapan impunes de lo que hacen, pero las víctimas nunca. ¿Por qué se castiga a un niño cuando se queda solo en una habitación y muere quemado en una estufa, o le ataca la poliomielitis, o una meningitis espinal? ¿Por qué se castiga a un pueblo entero cuando su país es invadido por un poderoso ejército extranjero y ha de dar miles o millones de sus mejores hombres para pelear contra el invasor? ¿Es *esta* su idea de un universo gobernado justamente?

A: Todas estas injusticias serán rectificadas en otro mundo, el posterior.

---

[21] John Hick, *Philosophy of Religion,* págs. 44-45.

B: Esto, por supuesto, tendría usted que probármelo por separado, y no veo cómo podría; que el mundo presente es malo no prueba que haya otro mejor en mayor medida que el hecho de que la gente esté hambrienta prueba que siempre tendrá alimento. Pero incluso si le concedo la creencia en una postvida, ello no eliminaría los males de ésta. En uno de los muchos ejemplos de Dostoyevski del mal que se infligen los seres humanos entre sí, describe a un oficial sádico del ejército que hace descuartizar a un niño por los lobos. Pues bien, dice usted, el oficial sufrirá en el infierno. Pero ¿de qué sirve el infierno, si el niño ya ha sido torturado? Ese mal *ha* ocurrido, e incluso la omnipotencia no puede hacer que lo que ha ocurrido *no* haya ocurrido. Nada de lo que pueda jamás suceder en el futuro sería compensación justa por este acto monstruoso. Sigue siendo una mancha, un borrón en la historia del mundo, un borrón que *nada* puede suprimir, ni siquiera el castigo eterno de la persona que cometió el acto. El mundo está dispuesto de tal modo que esta cosa no sólo pudo haber sucedido, sino que *sucedió*. Y nada que ocurra jamás puede hacer que lo sea de otro modo.

5. *La bondad de Dios es diferente de la nuestra.* Pero ahora se puede sugerir una solución diferente: «Quizá lo que nosotros llamamos mal realmente es el bien; lo que nos parece malo es de hecho bueno cuando se ve desde el punto privilegiado de la omnisciencia. La bondad de todo sólo es percibida por Dios; después de todo, él ve todas las cosas mientras que nosotros vemos muy poco: que todo es bueno lo ve su inteligencia infinita, pero está más allá de nuestra comprensión finita.»

Pero considerando el espectáculo del mundo tal como lo encontramos, no hay juicio del que estemos más seguros que el de que no es perfectamente bueno. Si no nos fiamos de este juicio, no tenemos razón para fiarnos de *ningún* juicio moral, incluido el juicio de que lo malo para nosotros es bueno para Dios. Incluso si todo lo que pensamos que es malo es realmente bueno, el hecho es que aún *pensamos* que es malo, y esto sería un error, un error que nos ocultaría la perfecta bondad del universo. Y puesto que, sin duda, sería mejor que no cometiésemos este error, su existencia sería un mal.

Pero, de hecho, la opinión de que lo que nos parece malo es bueno a los ojos de Dios nos exigiría adoptar una idea de Dios muy curiosa. Este mundo está lleno de dolor y sufrimiento, crueldad y muerte, plagas, riadas y sequías, y seres humanos que sufren y mueren cuando ello ocurre. Si hay un ser poderoso que considera que todo esto es *bueno*, ¿qué opinión hemos de tener de la moralidad de tal ser? ¿Es tal ser digno de ser adorado? ¿No sería más bien como un dictador al que podríamos obedecer a causa de su poder, pero al

que ni por un momento consideraríamos *bueno?* No consideraríamos bueno a un médico que no impidiese el sufrimiento de su paciente teniendo el poder de hacerlo y aun de efectuar una curación; pero un Dios omnipotente estaría en esta posición precisamente; ¿por qué, entonces, habríamos de llamarle bueno cuando llamaríamos monstruo sádico al médico que hiciese esto? No obstante, se supone que creemos que un Dios que pudiese impedir el sufrimiento innecesario y, sin embargo, rehusase hacerlo es bueno. Pero, como Mill decía:

> Cuando se me dice que debo creer esto, y al mismo tiempo llamar a este ser por los nombres que expresan y afirman la más alta moralidad humana, digo en términos llanos que no lo haré. Cualquiera que sea el poder que tal vez pueda tener sobre mí, hay una cosa que no hará: no me compelerá a adorarlo. No llamaré bueno a ningún ser que no sea lo que yo entiendo cuando aplico ese epíteto a mis semejantes; y si tal ser puede condenarme al infierno por no llamarle así, al infierno iré [22].

Mill añade que tantas de las cosas que atribuimos a Dios son a tal punto incompatibles con todo lo que podamos llamar bondad, que intentamos cambiar el significado de «bueno» para salvar la discrepancia. Se nos dice que Dios es bueno, pero infinitamente bueno, y que, por supuesto, no podemos entender la bondad infinita. Pero, claro es, el mismo argumento podría apoyar la opinión de que Dios o el mundo es infinitamente *malo*: si unas cosas nos parecen buenas, no sería de extrañar que a la luz de un conocimiento infinito pudiésemos ver que, después de todo, son malas todas ellas; que el universo es un perfecto epítome del mal. Este argumento es exactamente paralelo a la tesis de que, aunque a veces parece malo, todo es bueno, en realidad.

Además, si Dios es infinitamente bueno, queda el hecho de que la bondad infinita debe aún ser bondad, igual que el espacio infinito debe aún ser espacio.

> Entre los muchos que han dicho que no podemos concebir un espacio infinito, ¿supuso alguno alguna vez que *no* fuese espacio?, ¿que no poseyese todas las propiedades por las cuales es caracterizado el espacio? El espacio infinito no puede ser cúbico o esférico, porque estos son modos de estar limitado; pero, ¿imagina alguien que moviéndonos a través de él podríamos llegar a alguna región que no fuese extensa, en la cual una parte no estuviese fuera de otra, donde, aunque ningún cuerpo interviniese, fuese imposible el movimiento, o donde la suma de dos lados de un triángulo fuese menor que el tercer lado? La aserción paralela puede hacerse respecto a la bondad infinita. Lo que le pertenece como infinita, no pretendo saberlo; pero sé que la bondad infinita debe ser bondad, y que lo que no sea compatible con la bondad, no es compatible con la bondad infinita.

---

[22] John Stuart Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, página 131.

Si al adscribir bondad a Dios no entiendo lo que entiendo por bondad; si no entiendo la bondad de la que tengo algún conocimiento, sino un atributo incomprensible de una substancia incomprensible y que, por todo lo que sé, puede ser una cualidad totalmente diferente de la que yo amo y venero... ¿qué entiendo al llamarla bondad? y ¿qué razón tengo para venerarla? Si no sé nada sobre cuál es el atributo, no puedo decir que sea un objeto apropiado de veneración. Decir que la bondad de Dios puede ser diferente en especie de la bondad del hombre, ¿qué es sino decir con un ligero cambio de fraseología, que posiblemente Dios puede no ser bueno? Afirmar en las palabras lo que no pensamos en el significado es la definición más apropiada que puede darse de una falsedad moral[23].

El poder de la Deidad, por contraste, siempre es interpretado de una manera completamente humana: nunca se piensa que signifique que no podemos ser muertos o arrojados al fuego del infierno, a pesar del hecho de que el poder de la Deidad es concebido como mucho mayor que el nuestro. Poder mayor implica más de la misma cosa que experimentamos y llamamos «poder». ¿No se aplica a «bondad» la misma observación? Pero de esto se habla a menudo, al revés que del poder, como inconcebible, quizá porque muchas de sus manifestaciones están en gran conflicto con cualquiera de las cosas que llamaríamos bondad.

Versiones alternativas del argumento teleológico. Parece, entonces, que el argumento teleológico, en la forma que afirma la existencia de un ser omnipotente y benévolo, es aniquilado por el problema del mal. Pero éste no es el único tipo de hipótesis cósmica que se puede mantener. He aquí unas pocas más.

1. *Un Dios omnipotente que es malévolo.* Esta opinión no ha sido tan popular como la creencia de un ser benévolo, quizá porque el deseo de que se haga justicia en una postvida no es satisfecho por la creencia en un ser malévolo. Tal ser sería como un poderoso y tiránico dictador, diferente sólo en que es todopoderoso y uno estaría completamente y para siempre en sus garras: ningún acto, ningún pensamiento podría escapar a su atención, y la no sumisión a su voluntad, no obstante la maldad de sus dictados, tendría como resultado torturas interminables. Muchos críticos del fundamentalismo cristiano han creído que el Dios cristiano es algo parecido a esto, pues ha inventado el infierno como lugar de tormento interminable para los no creyentes en él. Incluso el más endurecido preso de una cárcel terrena puede ser soltado o liberado bajo palabra por buena conducta después de cumplir una sentencia, pero no así con el Dios que castiga eternamente a sus criaturas sin ninguna esperanza de reforma, perdón o liberación bajo palabra. Tal castigo parecería ser completamente sin objeto, ya que nunca podría conducir a ningún buen resultado, y se

[23] *Ibid.*, pág. 101.

podría preguntar qué crimen podría merecer castigo *interminable,* particularmente, considerando que la ofensa primaria —no creer en Dios y su bondad— puede a menudo ser sostenida por razones muy adecuadas y por personas muy concienzudas.

O quizá el Demonio cristiano (Satán) esté más cerca de ser omnipotente y malévolo. Se podría argüir que Satán tiene algunas virtudes, tales como la tenacidad y la paciencia, pero incluso si no tuviese ninguna, en todo caso no es omnipotente. Pero si fuese el perfecto modelo del vicio y si fuese omnipotente, sería el tipo de ser sugerido por el argumento teleológico en la forma presente. El apoyo de esta hipótesis estaría en los mismos hechos que fueron dificultades para la opinión anterior: la preponderancia del dolor y el sufrimiento, la impotencia de muchas personas para afrontar los obstáculos que tienen que afrontar, los hechos de la muerte y de que la vida pueda mantenerse sólo a costa de otras vidas, y así sucesivamente. Todas estas cosas podrían ser fácilmente explicadas en la hipótesis de un ser sádico que diseñó el esquema total de las cosas de modo de maximizar el tormento de sus criaturas.

Para esta postura, el problema del mal no existiría, dado que el mundo estaría diseñado por un ser cuyo único interés era la creación y promoción del mal. Más bien, habría un «problema del bien», ¿por qué hay bien, cuando Dios es a la vez malo y omnipotente? Podría entonces haber varias teorías infructuosas para eludir el problema del bien: el bien realmente es no existencia; el bien es lo negativo; todo es malo realmente, pero se requiere algún bien para lograr fines malos; y así sucesivamente.

2. *Un diseñador benévolo pero no omnipotente.* Podría haber un diseñador cósmico que fuese benévolo pero limitado en poder, como los seres humanos, sólo que menos. En esta opinión, no hay problema del mal: hay mal porque Dios está limitado en poder y no puede evitar el mal que hay: tiene que trabajar con un material sobre el que le falta control completo. Se ha sugerido a veces que Dios es meramente un compañero de tarea de los seres humanos en el intento de minimizar el mal del universo. Esta opinión no sólo no encuentra ningún problema del mal, sino que también ha inspirado a muchas personas a trabajar por la eliminación del mal, ya que ahora está en su mano; sus esfuerzos pueden originar una diferencia. No obstante, la opinión no ha sido muy popular, sin duda porque la gente desea un Dios que les pueda ofrecer ciertas garantías: particularmente, que si merecen una recompensa sea capaz de dársela, y que no haya obstáculos en su plan. Desean seguridad más que incentivo. (Una dificultad de esta opinión: Si no hay sino un Dios, ¿quién o qué podría limitar su poder? ¿De dónde vendría la competencia?)

3. *Diteísmo.* Desde tiempos antiguos se ha sugerido a menudo que hay dos inteligencias cósmicas, planeando y ejecutando sus planes en el mundo, pero cuyos planes están en pugna. Obviamente ninguno es omnipotente (si uno lo fuese, el otro no sería Dios), pero uno es benévolo y el otro no. Así los antiguos zoroastrianos y maniqueos argüían que el mundo es un campo de batalla de deidades en conflicto, no la obra de un sólo diseñador; es por eso por lo que algunas cosas del mundo son realmente buenas y otras realmente malas (no sólo parecen así). Tampoco hay problema del mal: el mal es fácilmente explicado por la existencia de la deidad mala. (Según una doctrina, el universo físico fue diseñado por el dios bueno y el hombre fue diseñado por el malo, una doctrina quizá en mejor acuerdo con los hechos observables que ninguna otra de las que hasta ahora hemos encontrado.)

A veces, en la teología cristiana parecería haber dos dioses, Jehová y Satán. Pero el cristianismo no es diteísta, pues uno de los dos es todopoderoso. De aquí que el conflicto entre ellos sea una falsa batalla, puesto que Jehová creó en primer lugar a Satán, está garantizado que vencerá sobre él al final, y podría destruirle en cualquier momento si lo desease (lo que provoca la pregunta de por qué esto no ha ocurrido). En el diteísmo religioso auténtico ambas deidades deben estar limitadas en poder, y el resultado de la lucha tiene que estar auténticamente en duda.

4. *Politeísmo.* Si hay dos deidades, ¿por qué no puede haber más de dos?, ¿por qué no revivir el politeísmo de los griegos, que creían en muchos dioses, cada uno con su esfera separada de influencia, y cada uno en interacción con el resto? A buen seguro, Zeus era una piedra angular; pero no era de ningún modo omnipotente, pues sus planes mejor proyectados podían ser desbaratados por otros dioses, y particularmente por su esposa Hera. Puesto que las leyes de la naturaleza operan uniforme e imparcialmente, debe haber cierto grado de cooperación entre los dioses, o quizá Zeus reine supremamente en un departamento; pero aún hay mucho lugar para influencias diversas, incluso para que los dioses obren con propósitos contrarios. ¿Por qué, en efecto, sólo tendría que haber *un* planificador cósmico? En los casos de diseño conocido por los seres humanos, habitualmente se inventaba un plan en forma bastante tosca por una persona, luego ciertos aspectos toscos eran eliminados por alguna otra, una tercera hacía más mejoras, y así sucesivamente a través de muchas generaciones, como en el caso de la construcción de barcos:

Si examinamos un barco, ¿qué exaltada idea no debemos formar del ingenio del carpintero que compuso tan complicada, útil y bella máquina? ¿Y qué sorpresa no debemos sentir cuando hallamos un mecánico estúpido, que imitó a

otros, y copió un arte que a través de una larga sucesión de edades, después de múltiples ensayos, errores, correcciones, deliberaciones y controversiones fue mejorando gradualmente? Puede que hayan sido chapuceados y remendados muchos mundos a lo largo de una eternidad, antes de que este sistema fuese producido; mucha labor perdida; muchos ensayos infructuosos hechos; y una lenta pero continua mejora en el arte de hacer mundos llevada a cabo a lo largo de edades infinitas [24].

Y, se podría añadir, incluso en el momento presente, el arte de hacer mundos está lejos de ser perfecto; quizá si los diseñadores cósmicos del mundo reuniesen sus esfuerzos y se pusiesen a la obra con más atención, podría producirse un mundo que sea una mejora considerable respecto del actual.

5. *Un organismo cósmico.* Hasta ahora sólo hemos considerado la teleología en la forma de designio, o plan, en la mente de un diseñador. Un ser que posee una mente planea y lleva a efecto su plan; este es el tipo de teleología más familiar conocido por nosotros, ya que se da entre nosotros mismos: diseñamos algo, y viene a la existencia como resultado de nuestro plan. Pero los organismos, también exhiben comportamiento teleológico: el girasol hunde sus raíces en el suelo nutritivo y vuelve su cara al sol, haciendo con ello posible su existencia continua. Cierto, el girasol no hace esto conscientemente a fin de preservar su existencia, pero (págs. 307-09) su conducta es no obstante, teleológica: actúa de tal y tal manera, haciendo con ello posible que se alcance una meta que no se habría alcanzado sin esta actividad. En lugar de decir, entonces, que el universo es el resultado de un plan, de una mente (lo que nos exigiría creer en mentes sin cuerpos), ¿por qué no decir, en cambio, que el universo es el resultado de la actividad teleológica por parte de un colosal organismo cósmico?

De manera similar a como un árbol arroja sus semillas en los campos vecinos, y produce otros árboles; así el gran vegetal, el mundo, o este sistema planetario, produce dentro de sí ciertas semillas, que, esparcidas por el caos circundante, se desarrollan en nuevos mundos... [25].

¿O por qué no considerar la antigua hipótesis brahmánica?

... que el mundo surgió de una araña infinita, que hiló toda esta complicada masa a partir de sus entrañas, y la aniquiló después toda o parte de ella, absorbiéndola de nuevo, y resolviéndola en su propia esencia. He aquí una especie de cosmogonía que nos parece ridícula; porque una araña es un pequeño animal despreciable, cuyas operaciones no es probable que tomemos nunca por modelo de todo el universo... Pero... si hubiera un planeta completamente

---

[24] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion,* Parte IV.
[25] *Ibid.,* Parte VII (pág. 177 en la edición de Norman Kemp Smith).

habitado por arañas (que es muy posible) esta inferencia nos parecería tan natural e incontestable como la que en nuestro planeta adscribe el origen de todas las cosas al designio y la inteligencia... De por qué un sistema ordenado no puede ser hilado desde la barriga igual que desde el cerebro sería difícil... dar una razón satisfactoria [26].

« ¡Pero eso es ridículo! » podríamos exclamar. ¿No son absurdas estas hipótesis? ¿No son *todas* desaforadamente improbables? ¿Debemos admitirlas todas como posibilidades, y un millar como ellas? «¿Qué desatinadas y arbitrarias sugerencias son estas? ¿Qué *datos* tiene usted para llegar a tan extraordinarias conclusiones? ¿Y es el ligero e imaginario parecido del mundo a un vegetal o animal suficiente para establecer la misma inferencia con respecto a ambos?» [27]. Pero ésta, dice Hume, es precisamente la cuestión: todas ellas son vastamente improbables; no hay justificación para creer ninguna de las formas del argumento teleológico.

No tenemos *datos* para establecer ningún sistema de cosmogonía. Nuestra experiencia, tan imperfecta en sí misma, y tan limitada tanto en extensión como en duración, no nos puede proporcionar ninguna conjetura probable referente a la totalidad de las cosas. Pero si hemos de quedarnos con alguna hipótesis, ¿por qué regla, pregunto, debemos determinar nuestra elección? ¿Hay alguna otra regla que la mayor semejanza de los objetos comparados? ¿Y no tiene una planta, o un animal, que surge por vegetación o generación, un mayor parecido con el mundo, que una máquina artificial, que surge de la razón y el designio? [28].

Argumento de la analogía. Todos los argumentos de este grupo son argumentos por analogía, y es importante que seamos conscientes de la estructura de este tipo de argumento. Una analogía es simplemente una comparación, y un argumento por analogía es un argumento de comparación. Un argumento por analogía comienza con una comparación entre dos cosas X e Y. Después procede a argüir que estas dos cosas son iguales en ciertos aspectos, A, B, C, y concluye, que, por tanto, son también iguales en otro aspecto, D, en el cual no se ha observado que se parezcan. Por ejemplo, un hombre (X) y un perro (Y) son iguales en numerosos aspectos: tienen corazones, que bombean sangre, consumen y digieren alimento, y así sucesivamente (A, B, C). Luego, se concluye, puesto que el hombre tiene hígado (D), el perro también tendrá hígado. (Supongamos que el argumento es presentado antes de que se haya descubierto, por medio de la disección de perros, que tienen hígado.) Puesto que el hombre y el perro son iguales en muchos aspectos, discurre el argumento, es verosímil que

26 *Ibid.*, págs. 180-81.
27 *Ibid.*, pág. 177.
28 *Ibid.*

se parezcan en el otro aspecto en que aún no ha sido descubierta tal similitud.

Es inmediatamente obvio que un argumento por analogía nunca es concluyente. Que dos cosas sean iguales en muchos aspectos, nunca prueba por sí mismo que serán también iguales en otros aspectos que no han sido aún examinados. Pueden serlo, pero incluso si lo son, el argumento por analogía no lo prueba; sólo una investigación de las cosas nos permitirá descubrir si son iguales en otro aspecto nuevo. Desde luego, si las dos cosas son muy similares en gran número de aspectos, en general es más verosímil que sean similares en un nuevo aspecto; así, puesto que los leones y los leopardos son muy similares en la mayoría de los aspectos, es por completo verosímil que una característica de los leones sea también verdadera de los leopardos; pero no todas las características: si todas ellas fueran las mismas, los leones serían indiscernibles de los leopardos. Así, incluso en los casos en que las dos cosas son muy similares, el argumento por analogía es concluyente.

El argumento teleológico, en sus varias formas, ha sido habitualmente presentado como un argumento por analogía. Así, hay un reloj y un ojo humano. Tienen algunas características en común: particularmente la misma aparente adaptación de los medios a los fines. Si nos topásemos con un reloj sin saber para qué es, concluiríamos que ha sido diseñado por alguien, pues cada parte está ligada a otra parte de tal manera que se cumpla una función, la de señalar la hora. De manera similar, en el ojo humano existe la misma compleja interconexión de las partes, todas sirviendo a una función, la de ver. Puesto que el reloj es el resultado de un designio, inferimos que el ojo es también el resultado de un designio. (Y que el designio presupone alguien que lo tenga, debe existir un creador.)

> Se tiene precisamente la misma prueba de que el ojo fue hecho para la visión que de que el telescopio fue hecho para asistirlo. Están hechos según los mismos principios; ambos se ajustan a las leyes por las cuales se regula la transmisión y reflexión de los rayos de luz... Estas leyes exigen que, para producir el mismo efecto, los rayos de luz, al pasar del agua al ojo, sean refractados por una superficie más convexa que cuando pasan desde el aire al ojo. De acuerdo con ello, encontramos que el ojo de un pez, en esta parte llamada lente de cristalino, es mucho más redonda que el ojo de los animales terrestres. ¿Qué manifestación más clara de designio puede haber que esta diferencia? [29].

[29] Obispo William Paley, *Evidences of the Existence and Atributes of the Deity* (Evidencias de la existencia y atributos de la Deidad) (1802). Pasaje reimpreso en P. Edwards y A. Pap, *A Modern Introduction to Philosophy*, página 412.

La analogía entre el ojo y un objeto manufacturado, como un reloj o un telescopio, puede parecer muy estrecha. Hay en ambos casos una estructura compleja que cumple una función. (Hemos de decir «función» y no «propósito», pues decir que el ojo cumple un propósito, supondría el punto en discusión; los opuestos al argumento teleológico dirían que el ojo, aunque cumple una función, ver, no es resultado de un designio, y por tanto tampoco del propósito de un diseñador.) Pero en el caso del ojo, así como de los organismos en general, nunca se ha observado ninguna actividad de diseño, en tanto que en el caso de los objetos manufacturados sí; y además, hay considerables indicios de que el ojo, junto con el organismo entero del que es parte, es resultado de un lento y gradual proceso de evolución.

> Descubrir que ciertas formas y formaciones están ajustadas para cierta acción nada tiene que ver con el designio. Ninguno de estos desarrollos es perfecto, o en todo caso cercano a serlo. Todos ellos, incluido el ojo, son chapuzas que cualquier buen mecánico se avergonzaría de hacer. Todos ellos necesitan constante reajuste, siempre tienen fallas, y son demasiado complicados para un trabajo seguro. No están hechos para ningún propósito; simplemente surgen de necesidades y adaptaciones; en otras palabras, sucedieron [30].

El argumento teleológico no prueba lo que pretende probar, pues la analogía entre un reloj y un ojo (o entre un objeto manufacturado y uno natural) está lejos de ser perfecta. Pero incluso si lo fuese, probaría demasiado: pues el mismo argumento puede ser usado, como hemos visto, para probar la existencia de dos diseñadores, muchos diseñadores, un organismo cósmico, y así sucesivamente. Si empezamos con barcos en vez de relojes, obtenemos la hipótesis de que el universo fue el resultado de muchos siglos de experiencia acumulada en la construcción de mundos. Si empezamos con los eriales desolados, obtenemos la hipótesis de que, además de ser chapucero e ineficaz, el diseñador no tenía en mente el bienestar del hombre. Todo depende de con qué rasgos del universo comencemos. El universo contiene tantas cosas, con tantas características, que prácticamente no hay argumento por analogía que no podamos construir según qué rasgos seleccionemos al principio; no obstante, cada uno de los argumentos proporcionaría un tipo diferente de diseñador (o diseñadores). Si un argumento es válido, también lo son los otros; sin embargo, la conclusión de un argumento contradice las conclusiones de los otros. Así, acabamos en una *reductio ad absurdum* del argumento teleológico.

---

30 Clarenc Darrow, «The Delusion of Design and Purpose» («La ilusión del designio y el propósito»), en *The Story of My Life* (La historia de mi vida) (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1932), pág. 413.

Como decía Hume, el argumento no proporciona base para ninguna hipótesis de un diseñador.

¿Es el argumento teleológico, defectuoso como es, una hipótesis empírica? Concediendo que es inconcluyente, incluso un error total, parece, no obstante, ser una hipótesis perteneciente al dominio empírico. Pero ¿lo es? Inicialmente, el argumento fue presentado como si fuese una hipótesis científica que podía ser confirmada o regulada por los hechos del universo físico. Pero según aparecían más y más hechos que parecían refutarla y a pesar de todo la hipótesis de un diseñador cósmico no era abandonada, daba cada vez más la impresión de ser una hipótesis que *ningún* hecho podía refutar. Pero, en ese caso, ¿cómo podía confirmarla un hecho? ¿Qué clase de hipótesis es aquella a favor o en contra de la cual nada puedo contar? ¿Qué puede significar tal hipótesis? Es hora de que procedamos a otro escrutinio del significado de la hipótesis de Dios.

Ejercicios

1. Discuta las consideraciones a favor del argumento ontológico de uno de los siguientes autores: *a)* Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection* (La lógica de la perfección), o *b)* Norman Malcolm, «Anselm's Ontological Arguments» (Los argumentos ontológicos de San Anselmo), *Philosophical Review*, 1960; reimpreso en su *Knowledge and Certainly* (Conocimiento y certeza).

2. ¿En qué medida el argumento de la contingencia es repetición del argumento ontológico? Explíquelo.

3. ¿Qué rasgos observables del mundo le podrían inducir a usted a aceptar: *a)* el politeísmo, *b)* el diteísmo, *c)* el monoteísmo? Explíquelo.

4. Evalúe las siguientes afirmaciones:

a) Dios fue el primer suceso.

b) Dios causó el primer suceso.

c) No hubo primer suceso, pero Dios es la explicación de por qué hubo un primer suceso, así como sucesos posteriores.

d) Dios estaba presente antes de que comenzase el tiempo.

e) Dios creó el tiempo.

f) Dios creó el tiempo, luego el mundo.

g) El universo proviene de Dios.

h) Primero hubo un ser consciente (Dios), una mente sin cuerpo, que luego creó la materia (incluidos los cuerpos).

i) Dios creó el espacio antes de crear la materia que ocuparía el espacio.

j) Sólo si uno cree en Dios puede resolver el misterio de por qué existe algo.

k) Si usted no cree en un Dios que creó y diseñó el universo, debe creer que todo lo que sucede y ha suedido es un vasto *accidente*.

l) Puesto que el inocente sufre a menudo y el culpable en esta vida escapa sin castigo, debe haber otra vida en la que estos errores sean corregidos y cada persona juzgada de acuerdo con sus méritos por un Dios imparcial.

5. ¿Cuáles de los siguientes son argumentos deductivos válidos? Explíquelo. ¿En cuáles considera verdaderas las premisas?

a) Las experiencias religiosas (sucesos psicológicos de cierto tipo) existen; luego, Dios existe.

b) Las experiencias religiosas (experiencias de Dios) existen; luego, Dios existe.

c) Los milagros (sucesos no explicables por las leyes de la naturaleza) ocurren; luego, Dios existe.

d) Los milagros (intervenciones de Dios) ocurren; luego, Dios existe.

e) Los organismos están construidos de cierta manera; luego, existe un constructor de los organismos (Dios).

f) Si la tierra dejara de rotar sobre su eje, debería tratarse de un milagro.

g) Si la tierra dejara de rotar sobre su eje, y no hubiera explicación natural de ello, debería tratarse de un milagro.

h) Toda posible configuración de la materia debe tener un cierto orden. El orden implica (presupone) un ordenador. Luego, existe un ordenador (Dios).

i) Hay un cierto orden de cosas benévolo (o bueno, o deseable) observable en el universo. Pero tal orden presupone un ordenador. Luego existe un ordenador (Dios).

6. Describa el tipo de universo (si hay alguno) que haría probables las siguientes hipótesis (cada una por separado).

a) Hay dos dioses (uno bueno, otro malo) luchando por el control del mundo.

b) Hay muchos dioses, cada uno con su propia esfera de influencia.

c) Todo el universo tiende al bien.

d) Todo el universo tiende al mal.

e) Todo lo que parece malo en el universo resultará ser al final para lo mejor.

f) Todo lo que parece bueno en el universo resultará ser al final para lo peor.

g) Hay un Dios omnipotente y benévolo a la vez.

h) Hay un Dios omnipotente pero no benévolo.

i) Hay un Dios benévolo pero no omnipotente.

7. ¿Hay sucesos o series de sucesos que, si ocurrieran, le inducirían a usted a decir «eso es un milagro»? Si es así, descríbalos e indique por qué los llamaría milagros.

8. «Mi hijo enfermo se restableció, y tomo este hecho como indicio de que hay un Dios benévolo.» «Pero mi hijo enfermo no se restableció, así que tomo este hecho como indicio de que no hay un Dios benévolo.» ¿Confirma alguno de los hechos aducidos la hipótesis para la cual se toma el hecho como indicio? Justifique su respuesta.

9. «Hace doscientos años el período medio de vida humana era sólo la mitad que ahora. Este incremento es directamente achacable a los avances de la ciencia médica. La ciencia médica, no Dios, es la causa de la longevidad actual.» «No, los hechos que usted cita igualmente confirman otra hipótesis: que Dios usó la ciencia médica (quizá incluso implantando ideas en las mentes de expertos médicos) para cumplir un plan, el de alargar el período de la vida humana.» Discútalo.

10. Todos sabemos qué es crear un poema, o una molestia o una idea. Pero ¿qué es crear de la nada? Imagínese a usted mismo como un ser consciente, y que no existe ningún universo material. Usted dice «haya estrellas», y de repente las estrellas vienen a la existencia donde antes no había ninguna. ¿Cómo sabría usted que su oración, «haya estrellas», fue lo que creó las estrellas? ¿Cómo sabría usted que había una relación causal entre su emisión y el acontecimiento?

¿Cómo sabría usted que no era una coincidencia que usted pronunciase la oración al mismo tiempo que aparecieron las estrellas?

11. *¿Por qué* la creencia en un diseñador cósmico requeriría la creencia en una mente sin cuerpo (págs. 521-24, 589)?

22. Conceptos religiosos y significado

Antropomorfismo. La gente dice que Dios es inteligente, sabio, benévolo, poderoso; que ordena, escucha nuestras oraciones, desea nuestra bienandanza, nos perdona nuestras transgresiones, y así sucesivamente. Pero, ¿cómo pueden aplicarse literalmente las propiedades que la gente atribuye a Dios. Es difícil, si no imposible, imaginar que ocurra todo estó sin ningún tipo de organismo, y casi nadie diría que Dios es un organismo físico que tiene ojos, nariz, manos, pies, etcétera. A Dios se le atribuye todo tipo de características personales, no obstante ¿cómo puede un ser tener estas características, pero no tener cuerpo de ningún tipo? (Recordemos págs. 524-25.) Consideremos este simple ejemplo: Prácticamente todas las tradiciones religiosas se refieren a Dios como «él». ¿Quieren decir realmente que Dios es de género masculino? Si creen que Dios no es o no tiene un cuerpo, y también que el género masculino sólo puede ser distinguido con referencia a organismos (¿qué significaría «género masculino» fuera de ese contexto?), deben concluir necesariamente que el pronombre «él» no es propuesto literalmente. Algunos creyentes, sin duda, lo proponen literalmente: dirían que Dios es macho, y lo imaginan sentado en su trono, empuñando un cetro con blancas ropas flotantes, y así sucesivamente. Pero esto se admitiría en seguida, es sólo imaginería auxiliar; quizá el uso del pronombre «él» es una reliquia de los días en que el hombre era indiscutida cabeza del hogar. En todo caso, si Dios no es un organismo, no puede ser un organismo masculino. Por la misma razón, Dios no es hembra. Pero si Dios es, sin embargo, una personalidad, aunque desincorporada, parecería que tampoco Dios puede ser neutro; el pronombre «ello» parece incluso menos apropiado que «él» o «ella», pues parece implicar una cosa inanimada sin personalidad. No obstante, masculino, femenino y neutro son los únicos pronombres personales que tenemos. Si son todos ellos inaplicables, ¿qué palabra usaremos? Y si hemos de usar una, ¿qué criterio subyace en nuestra elección, ya que ninguna de las tres es aplicable?

Este ejemplo ilustra tan bien como cualquier otro el problema del antropomorfismo (*anthropos,* «hombre», y *morphe,* «forma»), «concebir a Dios en forma de hombre». Concebimos a Dios como un ser humano, quizá un ser humano mayor y mejor, pero humano, sin embargo, si no en las características físicas (ya que Dios no tiene cuerpo),

sí en las mentales. Los creyentes sostienen que Dios no es literalmente un ser humano, aunque todos imputan a Dios muchas características de los seres humanos. «Bueno, ¿qué otra cosa podemos hacer?» se podría preguntar. ¿De qué otra manera podemos concebir a Dios? Quizá no tengamos más concepción de las cualidades de Dios de la que tiene un niño del amor sexual maduro, pero estas son las únicas palabras que tenemos, y por más inadecuadamente que nos permitan concebir la naturaleza de Dios, son lo mejor que tenemos a mano. Debemos concebir a Dios antropomórficamente o no concebirlo en absoluto. No tenemos por qué concebir a Dios a la manera rudamente antropomórfica de las religiones primitivas, como un gran superhombre situado arriba en los cielos, en la cumbre de la más alta montaña, arrojando rayos; pero incluso si superamos el antropomorfismo físico, no podemos escapar al antropomorfismo mental, a la asimilación de los procesos mentales de Dios a los nuestros propios. Si abandonamos esto, parece que abandonamos todo concepto de Dios en absoluto.

El problema no se atenía realmente cuando consideramos las supuestas características personales de Dios. Hablamos de Dios como algo que piensa, quiere, desea, planea, y mucha gente toma esto por completo literalmente. Dios planea como planean los seres humanos. Sin embargo, cuando reflexionamos sobre estas actividades, nos hacen vacilar: por ejemplo, ¿cómo puede alguien desear algo, a menos que haya algo que no tenga? No obstante, a renglón seguido decimos que Dios, siendo infinito, lo tiene todo o incluso *es* todo. O, ¿por qué es necesario tener planes y encontrar formas de llevar a cabo cosas en el mundo, cuando el ser en cuestión es omnipotente y nunca tendría que elaborar medios de realizar sus fines? (ver págs. 575-80). (Dios creó el mundo para glorificar su nombre, dice la gente; pero, como observó Mill, esto es atribuir a Dios uno de los más bajos atributos humanos, un apetito incansable de aplausos.) Cualquiera que sean las dificultades a las que nos vemos conducidos por atribuir estas características humanas a Dios, hay una compartida por todas ellas: pensar, querer, desear, planear, etcétera, son todos *procesos temporales*. ¿No tiene lugar necesariamente en el tiempo el pensar? ¿Tendría sentido hablar de pensar en algo pero no durante un período de tiempo definido, y no en el tiempo a secas? ¿No es un suceso decidir un plan, y no ocurren necesariamente en el tiempo todos los acontecimientos? Pero si es realmente verdad, como a menudo afirman los teólogos, que Dios es un ser atemporal (ver págs. 544, 550-51), ¿cómo podemos eludir la contradicción, cuando atribuimos todos estos procesos mentales a un ser intemporal?

No obstante, es precisamente por estos sucesos y procesos temporales por lo que está constituida una *mente*.

Una mente cuyos actos y sentimientos e ideas no sean distintos y sucesivos, que sea totalmente simple y completamente inmutable, es una mente que no tiene pensamiento, ni razón, ni voluntad, ni sentimiento, ni amor, ni odio; o, en pocas palabras, no es una mente en absoluto. Es abusar de los términos darle esa apelación; igual podemos hablar de extensión limitada sin figura, o de número sin composición [31].

No obstante, si hablamos de una mente *sin* pensamientos, sentimientos, voliciones ni otros sucesos en su historia, y aún la llamamos mente ¿no es esto quitar con una mano lo que damos con la otra? No vale decir que sigue siendo una mente, pero una mente de muy diferente especie de la nuestra, tal que no podemos realmente concebirla; pues si no podemos concebirla, ¿qué nos da derecho a llamarla mente? ¿Qué nos da derecho a decir que es una *mente* en lugar de cualquier otra cosa, o incluso a decir que hay un «ello» que podemos llamar mente? Es como si nos dijesen que existe un tipo de libro muy especial e inusual, que no tiene páginas ni cubiertas ni impresión, que en realidad es un líquido rojo. Pero cualquier cosa que sea, esto no es lo que entendemos por «libro» cuando usamos la palabra; no puede ser un libro, dado que le faltan las características definitorias de los libros. Con la misma seguridad, parecería, a una «mente atemporal» le faltan las características definitorias de la mente, y nos lleva a la contradicción. Si a algo le faltan las características definitorias de X, no tenemos derecho a llamarle X; como Hume dice: «Es un abuso de los términos, darle ese apelativo».

Se podrían, por supuesto, eludir estas dificultades de significado sosteniendo que Dios es finito, limitado y temporal; y probablemente habríamos de acabar creyendo que, si Dios es una personalidad, también debe ser un organismo biológico. Pero éste es un paso que muy pocos creyentes estarían dispuestos a dar.

Misticismo. Llegamos a un callejón sin salida como éste cada vez que pensamos en Dios antropomórficamente. En este punto entra el *místico*, que se opone a todo antropomorfismo. En el momento en que atribuimos una característica a Dios, dice el místico, estamos *conceptualizando* a Dios, pues tenemos un concepto de algo y atribuimos a Dios la característica de la cual tenemos el concepto. Y esto, de acuerdo con el místico, es precisamente lo que no podemos hacer, pues Dios *no puede ser conceptualizado*. Referirse a Dios como ser masculino es someter a Dios a un concepto, pero hablar de Dios como una

[31] David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Parte IV (pág. 159 en la edición de Norman Kemp Smith).

mente o como poseedor de sabiduría, poder o bondad, no es hacerlo menos. Todas estas son conceptualizaciones, y todas ellas, como tales, igualmente ilegítimas.

¿Adónde nos conduce, pues, esto? ¿Qué *podemos* decir con verdad de Dios? De acuerdo con el místico, nada en absoluto. Verdaderamente, decir algo de Dios es *limitar* a Dios. Decir que Dios posee la característica A es decir que a Dios le falta la característica no-A, y decir esto es ya limitar a Dios, que trasciende a todas estas distinciones. Puesto que Dios es ilimitado, es un error decir algo que limite la naturaleza de Dios; cualquier característica que atribuyamos a Dios precisamente hace esto.

Pero si esto es así, ¿no hemos de llevar el razonamiento a su conclusión completa? ¿Podemos hablar de Dios como *ilimitado?* pues seguramente decir esto es atribuirle una característica. El mismo razonamiento que impediría llamar a Dios una mente impediría llamarle ilimitado. ¿Podríamos siquiera hablar de Dios como existente? ¿No limitaría esto a Dios de la misma manera? Aunque la existencia no sea un atributo (ver págs. 535-36), sigue siendo verdad que referirse a Dios como existente es decir algo de él, usar un concepto para referirse a él, y por tanto, ser presa de la objeción del místico. Si Dios trasciende a toda descripción, esto parecería incluir el describir a Dios como *existente.* Por cierto, para ser rígidamente coherentes tendríamos que dar este último paso: tendríamos que dejar incluso de usar la palabra «Dios», pues usar la palabra y significar algo con ella es ya conceptualizar.

Habiendo llegado a este callejón sin salida, bien se podría preguntar: «¿En qué se distingue el misticismo del agnosticismo o del escepticismo? El místico coherente ha de ser silencioso, pues dice que Dios está más allá de toda descripción, que no se pueden usar palabras para caracterizar a Dios, incluyendo, a fin de cuentas, aun la palabra «Dios». ¿No es esto, en todo caso, más radical que la posición del escéptico, quien duda de que Dios exista, o del agnóstico que cree que no sabe?»

En este punto el místico ofrece una respuesta: dice que los enunciados religiosos que enuncia —como «Dios es la Unidad última de todas las cosas», «la bondad de Dios es una efusión infinita de un recipiente infinito», «Dios desborda toda existencia, trasciende todas las distinciones, borra todos los límites»— *no son literalmente verdaderos en absoluto,* y no se pretende que lo sean: más bien, son verdaderos *simbólicamente.* En un plano literal, estos enunciados (así como los enunciados religiosos más tradicionales y ortodoxos, tales como «Dios es benévolo», «Dios es poderoso, sabio, etcétera») son todos vulnerables, y por tanto lo son a las críticas del escéptico: le

resultará fácil refutar al literalista y exponer sus falacias y contradicciones. Sin embargo, si se toman simbólicamente en vez de literalmente, muchos enunciados religiosos pueden ser verdaderos.

¿Cómo se puede justificar esa pretensión? Recordemos nuestro examen del lenguaje figurado (ver págs. 30-31). Cuando decimos «ella no es más que una sombra ambulante», estamos usando un lenguaje figurado, pues no queremos decir literalmente que ella sea una sombra; sin embargo, podemos respaldar el cheque del lenguaje figurado con la fría moneda del hecho literal: podemos decir «lo que yo quiero dar a entender es que ella está muy delgada, está pálida, parece anémica...». Lo mismo se puede hacer con la mayoría de las expresiones figuradas que empleamos en la vida ordinaria; podemos mostrar un significado literal, cuando se nos pide hacerlo. Pero, ¿cuál es el significado literal cuando decimos «Dios es la Unidad última de todas las cosas», «yo soy *uno* con Dios», «Dios desborda todas las limitaciones» y cosas por el estilo, si no se pretende que estas afirmaciones sean literalmente verdaderas? ¿Cuáles *son* las expresiones literalmente precisas por las que las podríamos traducir? No podemos mostrar ninguna. Entonces, ¿qué nos podría justificar al usar tales expresiones, en vista de que no podemos decir lo que significan? Es más, ¿qué justifica el decir lo que decimos, en vez de otra cosa, por ejemplo, la opuesta?

Analogía. La única respuesta que parece posible es que hay cierta *analogía*[32] o *parecido* que se cree observar entre las cosas referidas por los símbolos y el X inexplicable, no conceptualizable, *del* que se dice que son símbolos los símbolos. Si esto no fuese así, no habría base para decir que la expresión «Dios es amor» es un símbolo mejor de una verdad inexpresable que las expresiones «Dios es odio» o «Dios es una fuerza rosa».

Decir incluso esto, sin embargo, ya es comprometer la puridad de la posición del místico. Usar una expresión, X, es una forma simbólica de referirse a un X' inexpresable, no conceptualizable, y usar otra expresión, Y, es una forma simbólica de referirse a un Y' inexpresable, no conceptualizable. Ahora bien, ¿por qué —en base a qué— es X un símbolo mejor de X' que Y? Seguramente porque hay un *parecido* entre X y X' que X no tiene con Y. Si no hubiera alguna afinidad entre X y X', aunque tenue, el uso de una expresión más bien que otra, incluso simbólicamente, sería indefendible. Incluso si el enunciado no es verdadero literalmente, y lo que *es* literalmente

[32] «Analogía» es sinónimo de «semejanza» o «base de comparación». No ha de ser confundido con un argumento por analogía (ver págs. 590-93), esto es, un argumento a partir de la semejanza.

verdadero es inexpresable, nuestro enunciado se toma como un símbolo mejor que otro para lo inexpresable; y si se sabe esto, ¿no se sabe ya algo sobre lo inexpresable? Y si no se sabe nada, entonces no se tiene derecho a decir nada sobre ello, ni siquiera que X es mejor símbolo para X' que Y. Parece que el místico genuino ha de permanecer en silencio.

En todo caso, la mayoría de los teólogos han tomado un camino intermedio: en tanto reconocen las dificultades del antropomorfismo por un lado, rechazan por otro la vía del misticismo, con su lógica inexorable conducente al mutismo. Han mantenido más bien que las palabras usadas para caracterizar a Dios son usadas *analógicamente*, y su punto de vista es llamado «la doctrina de la predicación analógica».

... cuando una palabra, tal como «bueno», se aplica a la vez a un ser creado y a Dios, no está siendo usada unívocamente (esto es, exactamente con el mismo significado) en los dos casos. Dios no es bueno, por ejemplo, en el mismo sentido, idénticamente, en que los seres humanos pueden ser buenos. Ni, por el contrario, aplicamos el epíteto «bueno» a Dios y al hombre equívocamente (esto es, con significados completamente diferentes y no relacionados), como cuando se usa la palabra «gato» para referirse tanto al animal doméstico como al instrumento para levantar pesos. * Hay una conexión definida entre la bondad de Dios y la del hombre, que refleja el hecho de que Dios ha creado al hombre. De acuerdo con Santo Tomás de Aquino, entonces, «bueno» no es aplicado al creador y a la criatura unívocamente ni equívocamente, sino *analógicamente*. Lo que esto significa será manifiesto si consideramos primero una analogía «hacia abajo», desde el hombre a una forma inferior de vida. A veces decimos de un perro de compañía que es leal, y podemos también describir a un hombre como leal. Usamos la misma palabra en cada caso por la similitud entre una cierta cualidad en la conducta del perro y la resuelta adhesión voluntaria a una persona o una causa que llamamos lealtad en un ser humano. A causa de esta similitud no estamos usando la palabra «leal» equívocamente (con sentidos totalmente diferentes). Pero, por otro lado, hay una inmensa diferencia de calidad entre las actitudes de un perro y las de un hombre. Uno es indefinidamente superior al otro en lo que respecta a la deliberación responsable, autoconsciente, y a la relación de las actitudes con propósitos y fines morales. A causa de esta diferencia, no estamos usando «leal» unívocamente (exactamente en el mismo sentido). La estamos usando analógicamente, para indicar que en el nivel de la conciencia del perro hay una cualidad que *corresponde* a lo que en el nivel humano llamamos lealtad. Hay una semejanza reconocible en la estructura de las actitudes o pautas de conducta que hace que usemos la misma palabra para ambos, el animal y el hombre. Sin embargo, la lealtad humana difiere de la lealtad canina en toda la amplia medida en que un hombre difiere de un perro. Hay, así, a la vez una similitud en la diferencia y una diferencia en la similitud del tipo que indujo a Santo Tomás a hablar del uso *analógico* del mismo término en dos contextos muy diferentes [33].

* En el original «bat» (murciélago) y «bat» (bate de beisbol).

[33] John Hick, *Philosophy of Religion*, págs. 79-80.

Como las propiedades del perro son a las del hombre, así las del hombre son a las de Dios, siendo el abismo entre las nuestras y las de Dios mayor que el abismo entre las del perro y las del hombre. Por tanto, aunque la bondad de Dios sea mucho mayor que la nuestra y muy diferente de la nuestra, hay aún suficiente analogía entre las dos como para darnos derecho a llamar a ambas «bondad». La palabra «bondad» es más apropiada que ninguna otra palabra, aunque sólo da una concepción inadecuada de la cualidad poseída por Dios.

Así discurre la doctrina. Pero está enredada en dificultades. *¿De qué manera* se supone que son análogas las propiedades de los seres humanos y las propiedades de Dios? Sobre esta cuestión gira todo el problema.

1. Se sostiene a veces que hay una especie de *proporcionalidad* entre los dos: las propiedades de Dios son a la naturaleza de Dios como las propiedades del hombre son a la naturaleza del hombre. Pero, ¿cómo han de ser ligadas estas dos proporciones? ¿Son las dos relaciones idénticas? Cuanto más nos aproximamos a decir que la bondad de Dios es exactamente como la del hombre, más se compromete por ello la diferencia o «alteridad» de Dios. Pero si la identidad entre las dos relaciones es reemplazada por alguna otra relación, por ejemplo, si se dice que la relación de las propiedades de Dios con su naturaleza es, de alguna manera desconocida o enteramente especificada, sólo «parecida» a la manera en que las propiedades del hombre están relacionadas con la naturaleza del hombre, entonces se preserva la «alteridad» de Dios, pero tener conocimiento o siquiera concepto de Dios parece imposible: sólo podemos hablar, como decía Mill, de un «incomprensible atributo de un sujeto incomprensible».

2. También se ha mantenido que las propiedades (bondad, sabiduría, etc.) pueden ser atribuidas a Dios de un modo pleno y no derivativo, y aplicadas a las otras cosas, como los seres humanos, en un sentido derivado, que es análogo pero no idéntico al sentido original. Así, hablamos de un organismo como sano (sentido inderivado), pero también decimos que ciertos alimentos son sanos (o, más correctamente, saludables): el segundo sentido significa sólo que comerlos nos hace sanos en el primer sentido. El segundo sentido es derivado del primero, pero claramente análogo a él. De modo similar, se ha sugerido, el sentido original de «bondad» y «sabiduría» se aplica sólo a Dios —sólo Dios es bueno y sabio en sentido pleno— y estas palabras sólo en un sentido derivado y análogo son aplicables a los seres humanos.

Pero cualquiera que sea el concepto que tenga la gente de Dios, seguramente deriva de su familiaridad con los seres humanos y sus propiedades. En la medida en que se suponga que Dios tiene una pro-

piedad enteramente diferente de las nuestras, ¿cómo podríamos saber *que* la tiene, *cuál* es la propiedad? Sólo lo podríamos saber si pudiésemos observar las propiedades de Dios y las propiedades del hombre *independientemente* unas de otras; sólo entonces tendríamos derecho a afirmar o negar una analogía entre las dos. Pero esto, claro está, es precisamente lo que no podemos hacer. El conocimiento de tal supuesto hecho sobre Dios es impedido por el hecho epistemológico de que sólo podemos hablar significativamente de algo desconocido en la medida en que sea parecido o análogo a lo conocido. Y a buen seguro que es el hombre y sus propiedades lo que conocemos y a partir de lo cual podemos intentar hacer una aserción significativa sobre Dios y sus propiedades, no al revés.

Tales son los problemas que se nos presentan cuando intentamos defender el «conocimiento de Dios por medio de la analogía».

¿Qué diferencia representa esta creencia en la experiencia? Si Dios existiese —como causa primera o diseñador o ser necesario o fuente de la experiencia religiosa o cualquiera de los resultados de los otros argumentos—, ¿qué diferencia representaría en lo que pudiéramos verificar empíricamente? Esto es, ¿cómo *podríamos* verificarlo? Puesto que Dios, al contrario que los árboles y las piedras, no puede ser observado por medio de los sentidos, ¿cómo podríamos verificar la existencia de tal ser, suponiendo que exista?

Supongamos que alguien preguntase: «¿Cómo sabe usted que no hay montones de elefantes invisibles en este edificio, sólo que usted no puede verlos porque son invisibles?» Podríamos responder: «Bien, podríamos tocarlos o chocarnos con ellos, como hacemos en el cristal invisible» «No, suponga que también son intangibles; no pueden ser tocados más que vistos.» «Y, ¿no afectan instrumentos tales como los aparatos de rayos X y el radar?» «No, ni rastro.» Podríamos primero sentirnos tentados de preguntar: ¿cuál es la diferencia? ¿Qué importa si hay tales elefantes en el edificio o no? Pero al pensarlo por segunda vez, podríamos hacer una pregunta más profunda: ¿Qué *significa* decir que hay tales elefantes en el edificio o que no los hay? ¿Qué significaría decir que hay elefantes invisibles en vez de caballos o piedras invisibles? Ciertamente, ¿cuál sería la diferencia entre decir que sólo hay elefantes invisibles en el edificio y decir que no hay *nada en absoluto* en el edificio? Decir que hay elefantes en el edificio es, a buen seguro, decir que hay una cosa perceptible en él. Si no hay nada perceptible (visible y tangible), entonces no hay elefantes, pues lo que significamos diciendo que hay elefantes en el edificio es que hay cosas perceptibles en él. Sólo podemos aprender el significado de «elefante» si tenemos una cosa perceptible que se nos señala o describe. Un elefante imperceptible sería una contradicción en los

términos. Ahora bien, Dios (de acuerdo con todas o la mayoría de las descripciones antropomórficas) es imperceptible por medio de los sentidos. ¿Nos condena esto a hablar sin sentido si decimos que tal ser existe? No por sí solo. Incluso en las ciencias empíricas hablamos de entidades inobservables tales como los electrones (págs. 297-99), y aunque hay muchos problemas en torno a estas peculiares entidades, los científicos no dudan de que en un sentido u otro existen. Desde luego, hay diferencias entre Dios y los electrones: la hipótesis de los electrones tiene una cantidad de elementos de juicio que la apoyan con los cuales está familiarizado todo físico, mientras que tales elementos de juicio, en vista de nuestra discusión de los argumentos, están ausentes en el caso de Dios. Pero con elementos de juicio o sin ellos, parece en todo caso que tenemos el concepto: por más difícil que pueda ser dar cuenta de características personales en ausencia de un organismo, a mucha gente le parece que podemos concebir una mente sin cuerpo. Puesto que la mente y el cuerpo son distinguibles, se podría —se dice— concebir que se den separadamente, aunque nunca en toda nuestra experiencia encontremos la una sin el otro. Y si esto es así, podemos concebir una mente existiendo sin cuerpo, aunque muchos han planteado acerca de esto cuestiones muy agudas. En cualquier caso, sigue habiendo problemas en torno a cómo podría tal mente afectar al universo físico, y debemos guardarnos de caer en contradicciones por hablar de la mente como atemporal.

Pero si tal mente existe —y ninguno de los argumentos hasta ahora considerados ha mostrado que exista—, ¿cómo lo sabríamos? ¿Qué diferencia representaría para nuestra experiencia que existiese o no? Si el argumento teleológico hubiera tenido éxito, podríamos haber esperado que el universo perceptible fuera diferente a causa de la existencia de tal mente: si la mente divina estuviese dispuesta benévolamente hacia el universo, esperaríamos hallar indicios de esta benevolencia en el universo, particularmente en la vida de los seres sensibles, y, como hemos visto, fracasamos en encontrarlos. Esto no muestra, por supuesto, que exista un diseñador malévolo, sino sólo que (por lo que podemos decir) no hay indicios de que exista un diseñador.

Pero quizá pueda existir una mente aunque nos falten indicios de que existe. Los antiguos epicúreos creían que había muchos dioses pero que no tenían nada que ver con la vida humana; se sentaban en el jardín, charlaban y bebían ambrosía, pero nada tenían que ver con este mundo, y el hecho de su existencia no suponía diferencias para la experiencia humana. Si los seres humanos hubieran deseado idear la hipótesis de que existían tales seres y luego hubieran buscado experiencias para la confirmación de la hipótesis, no habrían encontrado ninguna, ya que los dioses no dejaban rastros en el mundo. No

obstante, se podría insistir, pudieran existir aunque la gente buscase en vano rastros de su existencia.

Ha sugerido un filósofo contemporáneo, John Wisdom, que la diferencia entre un ateo y un creyente puede no residir en lo que cada uno cree que existe «ahí fuera», sino en la forma de *mirar el* mundo que todos experimentamos.

Dos personas vuelven a su jardín largo tiempo abandonado y encuentran entre la maleza unas cuantas plantas de las antiguas sorprendentemente vigorosas. Una dice a la otra: «Debe ser que ha estado viniendo un jardinero y les ha estado haciendo algo a estas plantas.» Tras una investigación, hallan que ningún vecino ha visto nunca a nadie trabajar en el jardín. El primer hombre dice al otro: «Debe haber trabajado mientras dormía la gente.» El otro dice: «No, alguien lo habría oído, y, además, cualquiera que cuidara de las plantas habría quitado estas malezas.» El primer hombre dice: «Mira la manera en que están dispuestas. Hay un propósito y una sensibilidad a la belleza aquí. Creo que viene alguien, alguien invisible a los ojos mortales. Creo que cuanto más cuidadosamente miremos, más confirmación de esto encontramos». Examinan el jardín, siempre cuidadosamente, y a veces dan con cosas que sugieren que viene un jardinero y a veces dan con cosas nuevas que sugieren lo contrario o incluso que ha estado trabajando una persona malvada. Además de examinar el jardín cuidadosamente, también estudian lo que sucede en los jardines abandonados. Cada uno se entera de todo de lo que se entera el otro sobre esto y sobre el jardín. En consecuencia, cuando después de todo esto uno dice: «sigo creyendo que viene un jardinero», mientras el otro dice: «yo no», sus palabras diferentes no reflejan ninguna diferencia acerca de lo que han hallado en el jardín, ninguna diferencia acerca de lo que hallarían en el jardín si siguieran buscando y ninguna diferencia acerca de con qué rapidez caen en el desorden los jardines abandonados. En este punto, en este contexto, la hipótesis del jardinero ha dejado de ser experimental; la diferencia entre el que la acepta y el que la rechaza no es ahora cuestión de que el uno espere algo que no espera el otro. ¿Cuál es la diferencia entre ellos? Uno dice: «Viene un jardinero invisible e inaudible. Sólo se manifiesta en las obras con las que estamos familiarizados»; el otro dice: «No hay ningún jardinero»; y a esta diferencia en lo que dicen acerca del jardinero va unida una diferencia en lo que sienten hacia el jardín, a pesar del hecho de que ninguno espera de él nada que el otro no espere [34].

Según tal opinión no hay ninguna diferencia que pueda descubrirse empíricamente entre el universo tal como es concebido por un ateo y el universo concebido por el creyente. No hay ningún hecho verificable acerca del mundo que admita el uno pero no el otro. En esta exposición parece, sin embargo, como si discordasen acerca de una cosa: si hay o no un «jardinero invisible». No hay ninguna diferencia *verificable* entre ellos, pero aún así (se podría argüir) hay una

[34] «Gods», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1944-45. Reimpreso en Antony Flew (ed.) *Logic and Language,* First Series, págs. 192-93. También reimpreso en John Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis* (Filosofía y psicoanálisis).

diferencia. Una diferencia que fuese puramente subjetiva, en la «forma de ver el mundo», ni siquiera implicaría esta diferencia.

Algunos autores[35] han ido incluso más lejos y sugerido que la creencia en Dios es meramente una creencia ética disfrazada, que pronunciar oraciones como «Dios es bueno» es meramente una forma de enunciar el propio compromiso con una forma de vida, más (quizá) la creencia en ciertos hechos históricos tales como la vida de Jesús. Pero si esto es todo lo que incluye la creencia, mejor sería considerarla en el dominio de la ética. Huele a deshonestidad intelectual tomar el lenguaje religioso que la mayoría de las personas aplican para expresar una creencia teística genuina, y usarlo para expresar algo totalmente diferente —opiniones morales—, especialmente si se deja a los oyentes con la impresión de que aún se usan las palabras en su anterior sentido religioso. No dignificaremos este modo de hablar llamándolo creencia *religiosa*.

Otra opinión posible, sin embargo, es que, si bien no hay una diferencia verificable *aquí y ahora* entre la creencia del ateo y la del teísta, hay la expectación de una diferencia por discernir más tarde, después de la muerte:

> Dos hombres viajan juntos a lo largo de una carretera. Uno de ellos cree que conduce a la Ciudad Celestial, el otro que no conduce a ninguna parte; pero como esta es la única carretera que existe, ambos deben ir por ella. Ninguno ha hecho este camino antes; por tanto, ninguno es capaz de decir lo que encontrarán al tomar cada revuelta. Durante su viaje se encuentran con momentos de refrigerio y contento y con momentos de aspereza y peligro. Todo el tiempo uno de ellos piensa en su viaje como una peregrinación a la Ciudad Celestial. Interpreta las partes agradables como reconfortaciones y los obstáculos como pruebas para su decisión y lecciones de firmeza, preparadas por el rey de la ciudad y dispuestas para hacer de él un ciudadano digno del lugar, cuando al fin llegue. El otro, sin embargo, no cree nada de esto, y ve el viaje como un paseo inevitable y sin objeto. Puesto que no tiene elección en el asunto, disfruta lo bueno y soporta lo malo. Para él no hay Ciudad Celestial que alcanzar, ningún propósito totalizador ordena su viaje; sólo hay la carretera y el azar de la carretera en el buen tiempo y en el malo.
>
> Durante el transcurso del viaje, la cuestión entre ambos no es experimental. No mantienen expectaciones diferentes acerca de los detalles sobrevinientes de la carretera, sino sólo acerca del último destino. No obstante, cuando tuerzan la última revuelta, será aparente que uno de ellos estaba en lo cierto todo el tiempo y el otro errado. Así, aunque la cuestión entre ellos no ha sido experimental, ha sido, sin embargo, una cuestión real. No sólo han pensado de forma diferente acerca de la carretera, pues uno pensaba apropiadamente y el otro inapropiadamente, en relación al estado real de cosas. Sus interpretaciones opuestas de la situación han constituido afirmaciones auténticamente rivales,

---

[35] Por ejemplo, R. B. Braithwaite, *An Empiricist View of the Nature of* Religión (Una tesis empirista de la naturaleza de la religión) (Londres: Cambridge University Press, 1935).

cuyo rango asertivo tiene la característica peculiar de ser garantizado retrospectivamente por un enigma futuro. El teísta y el ateo no esperan (o tienen por qué esperar) que ocurran eventos diferentes en los detalles sucesivos del proceso temporal. No mantienen (o no tienen por qué mantener) expectaciones diferentes sobre el curso de la historia, vista desde dentro. Sin embargo, el teísta espera, y el ateo no, que, cuando la historia esté completa, se verá que ha conducido a un estado final particular y ha cumplido un propósito especial, a saber, el de crear «criaturas de Dios»[36].

Esta posibilidad de materializarse no resolvería, por supuesto, todos nuestros problemas, como es bien consciente de ello el autor. Si alguien sobreviviese a su muerte corporal, ello no constituiría una prueba del teísmo; podía ser sencillamente otro hecho del universo, quizá sorprendente. Constituiría una prueba de inmortalidad, pero, ¿qué constituiría una prueba de Dios? «Ver a Dios directamente» es la respuesta dada por la mayoría de los creyentes en la inmortalidad. Pero esto tropieza con una dificultad, si Dios no es un ser perceptible por medio de los sentidos. «Pero ¿no podría ser perceptible por medio de los sentidos en una postvida?» En un cuerpo resucitado podríamos ciertamente tener sentidos y percibir muchas cosas, pero ¿*sería* Dios cualquier cosa que percibiésemos? ¿No sería simplemente otro organismo, quizá mayor y mejor que otros organismos pero un organismo al fin, con todas las limitaciones de los organismos (que percibiese el mundo sólo desde un lugar y perspectiva particulares, incapaz de ser omnipercipiente, y así sucesivamente)? «Quizá entonces la criatura perceptible no *sea Dios,* sino una *manifestación* de Dios.» Pero ¿cómo se sabría jamás de un ser percibido que es una manifestación de uno no percibido? Y si Dios mismo no es perceptible, ¿qué constituiría una prueba de su existencia, incluso en una postvida? Parece que cualesquiera que puedan ser los elementos de juicio habrán de ser indirectos, como los que tenemos actualmente de los electrones. Pero, ¿qué constituiría tales elementos de juicio en el caso de Dios? Esta es una pregunta a la cual no han prestado los creyentes la atención requerida. Hasta que no lo hagan, habremos de concluir que no hay elementos de juicio a favor de un «ser divino inobservable» a la manera de los que hay para los inobservables protones y electrones, y que, de hecho, hasta ahora no se le ha dado un significado claro a la supuesta hipótesis. No sólo no hay elementos de juicio a favor de X, sino que los que dicen que los hay no nos han dado una exposición clara de cuál es el X al que se supone que apoyan los elementos de juicio.

---

[36] John Hick, *Philosophy of Religion,* págs. 101-2.

Ejercicios

1. «Ningún argumento científico —por lo cual entiendo un argumento derivado de los fenómenos de la naturaleza— puede nunca servir para probar o refutar la existencia de Dios.» (W. T. Stace, *Religion and the Modern Mind* [La religión y la conciencia moderna, pág. 76]). ¿Está de acuerdo con este enunciado? ¿Por qué? Discuta la cuestión general de la relevancia de los hechos empíricos para las creencias religiosas. (Lea el Capítulo 5 del libro de Stace *Religion and the Modern Mind,* capítulo del cual se tomó la cita anterior, para encontrar más material acerca de esta cuestión.)

2. ¿Cuáles de los siguientes enunciados se podrían tomar, en su opinión, como literalmente verdaderos? Cuando las palabras o frases que contienen no puedan ser tomadas literalmente, intente traducir las oraciones en que aparecen por oraciones que *puedan* ser tomadas literalmente. Examine la consistencia interna de las que puedan ser tomadas literalmente.

a) Dios está por encima de las estrellas.
b) Dios está por encima de los intereses humanos.
c) Dios existió antes de que comenzase el tiempo.
d) «Y Dios dijo...»
e) Dios existe en todo espacio y todo tiempo.
f) La tierra es el escabel de Dios.
g) Dios causó el mundo.
h) Dios es amor.
i) Dios es la verdad.

3. Discuta los criterios para el uso de la palabra «existe» con referencia a cada uno de los siguientes enunciados:

a) «Las mesas existen.»
b) «Los dolores de cabeza existen.»
c) «El magnetismo existe.»
d) «Los fantasmas existen.»
e) «Dios existe.»

4. «Dios no posee realmente las propiedades que le atribuimos (género masculino, existencia en el tiempo, tener voluntad e intelecto y sentimiento, etcétera.), pero posee algo *parecido* a cada una de estas cosas; las palabras que usamos para caracterizar a Dios se aplican sólo *analógicamente.*» Evalúe esta tesis.

5.¿Cuáles de los siguientes enunciados aceptaría y cuáles rechazaría, y por qué?

a) En esta habitación hay un elefante invisible e intangible.
b) En esta habitación hay ondas de radio invisibles e intangibles.
f) En el mundo hay un Dios invisible e intangible.

6. De ocurrir los siguientes acontecimientos, ¿qué mostrarían? ¿Probarían la existencia de Dios? (En qué sentido de «Dios»?)

a) Alguien que está a punto de matar a otro ser humano muere de un repentino ataque al corazón.

b) Surge de entre las nubes una voz que dice: «Aquellos que maten a otros serán muertos en el acto por un rayo.» Y a partir de este momento, esto ocurre de hecho: todo el que mata a otro ser humano es alcanzado por un rayo y muerto.

c) Usted muere, luego se despierta con un cuerpo diferente pero con todos sus recuerdos de su vida terrena. A su alrededor ve una ciudad de oro, un cielo radiante y criaturas blancas con alas volando por allí. Alguien, con un largo vestido blanco, se le aproxima y le dice: «Ahora estás en el cielo.»

d) Alguien aparece en la tierra y dice: «Dios es invisible, pero yo, que soy visible, soy el representante de Dios.» Para mostrar sus credenciales transforma el agua en vino y resucita muertos.

Lecturas seleccionadas para el capítulo 7

Alexander, Samuel, *Space, Time, and Deity* (Espacio, Tiempo y Deidad). 2 volúmenes. Londres: Macmillan & Co., Ltd., 1918.

Alston, William (ed.), *Religious Belief and Philosophical Thought* (Creencia religiosa y pensamiento filosófico). Nueva York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1963.

Baier, Kurt, *The Meaning of Life* (El significado de la vida). Camberra, Australia: Commonwealth Government Printer, 1957. En rústica.

Dewey, John, *A Common Faith* (Una fe común). New Haven, Conn.: Yale University Press, 1934.

Ducasse, Curt J., *A Philosophical Scrutiny of Religion* (Un examen filosófico de la religión). Nueva York: The Ronald Press Company, 1953.

Findlay, John N., *Language, Mind, and Value* (Lenguaje, mente y valor). Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1963.

Flew, Antony y Alasdair MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology* (Nuevos ensayos sobre teología filosófica). Londres: SCM Press, 1955.

Hartshorne, Charles, *The Logic of Perfection* (La lógica de la perfección). La Salle, Ill.: Open Court Publishing Co., 1963.

———, y William L. Reese, *Philosophers Speak of God* (Los filósofos hablan de Dios). Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Hepburn, R. W., *Christianity and Paradox* (Cristianismo y paradoja). Londres: C. A. Watts & Co., Ltd., 1958.

Hick, John (ed.), *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religión* (Lecturas clásicas y contemporáneas sobre la filosofía de la religión). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1964.

———, *The Existence of God* (La existencia de Dios). Nueva York: The Macmillan Company, 1964. En rústica.

———, *Faith and Knowledge* (Fe y conocimiento). Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1957.

———, *Philosophy of Religion* (Filosofía de la religión). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1962. Rústica.

Hook, Sidney (ed.), *Religious Experience and Truth* (Experiencia religiosa y verdad). Nueva York: New York University Press, 1961.

Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Diálogos acerca de la religión natural). Primera edición de 1779. Muchas ediciones.

James, William, *The Varieties of Religious Experience* (Las variedades de la experiencia religiosa). Nueva York: David Makay Co., Inc., 1902.

Lewis, C. S., *The Problem of Pain* (El problema del dolor). Nueva York: The Macmillan Company, 1962. Rústica.

Lewis, H. D., *Our Experience of God* (Nuestra experiencia de Dios). Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1959.

Macpherson, Thomas, *The Philosophy of Religion* (La filosofía de la religión). Princeton, N. J.: D. Van Nostrand Co., Inc., 1965. Rústica.

McTaggart, J. E., *Som Dogmas of Religion* (Algunos dogmas de la religión). Londres: Edward Arnold & Co., 1906.

Martin, C. B., *Religious Belief* (Creencia religiosa). Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1959.

Matson, Wallace I., *The Existence of God* (La existencia de Dios). Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1965.
Mill, John Stuart, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (Un examen de la filosofía de Sir William Hamilton). Londres: Longmans, Green & Company, Ltd., 1865. Capítulo 7.
———, *Three Essays on Religion* (Tres ensayos sobre la religión). «Nature» (Naturaleza), «The Utility of Religion» (La utilidad de la religión), y «Theism» (Teísmo). Londres: Longmans, Green & Company, Ltd., 1874.
Mourant, J. A., *Readings in the Philosophy of Religion* (Lecturas sobre filosofía de la religión). Nueva York: Crowell-Collier & Macmillan, Inc., 1954.
Munz, Peter, *Problems of Religious Knowledge* (Problemas sobre el conocimiento religioso). Londres: SCM Press, 1959.
Pike, Nelson, *God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil* (Dios y el Mal: Lecturas sobre el problema teológico del Mal). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1964. Rústica.
Ramsey, Ian T., *Religious Language* (Lenguaje religioso). Londres: SCM Press, 1957.
Santayana, George, *Reason in Religion* (La razón en la religión). Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1905.
Scriven, Michael, *Primary Philosophy* (Filosofía primaria). Nueva York: Mc Graw-Hill Book Company, Inc., 1966. Capítulo 4.
Smart, Ninian (ed.), *Historical Selections in the Philosophy of Religion* (Selecciones históricas sobre la filosofía de la religión). Nueva York: Harper & Row, Publishers, Inc. ,1962.
———, *Philosophers and Religious Truth* (Los filósofos y la verdad religiosa). Londres: SCM Press, 1964.
Stace, W. T., *Religion and the Modern Mind* (Religión y la conciencia moderna). Philadelphia: J. B. Lippincott Co., 1952.
———, *Time and Eternity* (Tiempo y eternidad). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1952.
Taylor, A. E., *Does God Exist?* (¿Existe Dios?) Nueva York: The Macmillan Company, 1945.
Wisdom, John, «Gods» (Dioses) en *Logic and Languaje* (Lógica y lenguaje), First Series, ed. Antony Flew. Oxford: B. H. Blackwell, Ltd., 1952.

Capítulo 8

NUESTRO CONOCIMIENTO DEL MUNDO FISICO

Hasta ahora hemos supuesto que nuestras experiencias sensoriales nos permiten tener conocimiento del mundo físico. Cuando preguntábamos si podíamos estar seguros de la verdad de los enunciados empíricos, sugeríamos que, si veíamos el libro, lo tocábamos, etc., no podíamos dudar de su existencia, pero entonces no cuestionábamos que pudiésemos realmente conocer la existencia y naturaleza de los objetos que nos rodean por medio de la vista y el tacto. Cuando preguntábamos cómo podían ser verificadas las leyes de la naturaleza tales como «el agua hierve a 100° C», sugeríamos que podían ser reducidas a enunciados como «esta muestra de agua hierve a 100°», «esa muestra hierve a 100°», y así sucesivamente, no dudando nunca de que podíamos conocer la verdad de estos enunciados singulares sobre la base de la experiencia sensorial. Cuando analizábamos los significados de los enunciados sobre entidades inobservables como los electrones, inquiríamos si tales enunciados podían ser reducidos a enunciados sobre las cosas que podemos ver y tocar como instrumentos de laboratorio e indicadores, de nuevo sin dudar nunca de que estos pudiesen ser conocidos a través de la experiencia sensorial. Pero ahora es tiempo de cuestionar estas suposiciones.

Pero ¿por qué demonios, se podría preguntar, habrían de ser cuestionadas? Cierto, la filosofía en gran medida está dedicada al cuestionamiento de nuestras creencias; pero, ¿no es incuestionable la creencia en un mundo de árboles, colinas y estrellas? Pues, si cuestionásemos esta creencia, ¿qué quedaría que no pudiésemos cuestionar?

Si no sólo dudamos de la causalidad y la inducción, sino de la simple creencia en un mundo físico, ¿no caemos en la mera demencia? ¿No tenemos todos, en cada momento de nuestras vidas, la inconmovible creencia en un mundo físico, y no meramente como un prejuicio, sino por buenas razones, puesto que vemos y tocamos constantemente los objetos del mundo físico? ¿Qué podría ser más cierto que esto? Cuando examino la escena que está ante mí, la describiría diciendo que veo un escritorio con unos papeles encima, libros en una estantería, varias sillas, paredes y una ventana, y, fuera de la ventana, casas y árboles a lo lejos. Veo estas cosas y puedo tocarlas si lo deseo. Así, si se me pregunta «¿cómo sabe que estas cosas existen?», yo replicaría: «Las veo y las toco, desde luego. ¿Cómo podría verlas y tocarlas si no estuviesen ahí?» En todo esto, ¿qué hay que pueda constituir un problema? Sin embargo, muchas de nuestras creencias de sentido común sobre la realidad del mundo físico han sido puestas en duda y cuestionadas por muchas personas que han pensado considerablemente en el tema.

23. Realismo

REALISMO INGENUO

El hombre de la calle, que no ha reflexionado mucho sobre el problema de la percepción y el mundo físico, es realista (en un sentido de esa sumamente ambigua palabra): cree que existe un mundo físico que está ahí, lo percibamos o no, y que podemos saber diversas cosas sobre él. Las siguientes cinco creencias parecen ser compartidas por todos los seres humanos, y las cuatro primeras juntas constituyen la opinión que, a veces, ha sido denominada «realismo ingenuo»:

1. Existe un mundo de objetos físicos (árboles, edificios, colinas, etc.).
2. Puede conocerse la verdad de los enunciados acerca de estos objetos por medio de la experiencia sensorial.
3. Estos objetos no sólo existen cuando están siendo percibidos, sino también cuando no son percibidos. Son independientes de la percepción.
4. Por medio de nuestros sentidos percibimos el mundo físico muy aproximadamente como es. En general, nuestras pretensiones de tener conocimiento de él están justificadas.
5. Las impresiones de los sentidos que tenemos de las cosas físicas son *causadas* por esas mismas cosas físicas. Por ejemplo, mi experiencia de la silla es causada por la silla misma.

No obstante, no hay una sola de estas proposiciones que no haya sido puesta en tela de juicio por personas que han pensado en ellas sistemáticamente. ¿Cuál podría ser la base de tal duda? He aquí unas cuantas consideraciones que han conducido a ella:

1. ¿No es lo que percibimos dependiente, en parte al menos, de la naturaleza de nuestros órganos de percepción? Si nuestros ojos fueran diferentes, lo que viésemos sería diferente; si nuestras papilas gustativas fueran diferentes, lo serían los sabores que tenemos. ¿Qué derecho tenemos entonces a suponer que vemos o gustamos las cosas de la manera en que son realmente? De hecho, ¿de qué modo podríamos saber «cómo son las cosas realmente», o «lo que son realmente en sí mismas»? Supongamos que nuestros dos ojos no enfocasen una imagen y viésemos todo doble. O supongamos que tuviésemos un ojo a cada lado de la cabeza, como los caballos, de modoque pudiésemos ver casi en un arco de 180°, pero (probablemente) sin profundidad espacial. Si los bastoncillos y conos de nuestra retina fuesen diferentes o no existiesen, no tendríamos la visión en color que tenemos; en efecto, la mayoría de los mamíferos no tienen visión en color, y no pueden distinguir un color de otro, sólo grados de claridad y oscuridad (como en una película en blanco y negro); las abejas, en cambio, pueden ver el ultravioleta, que nosotros no podemos ni siquiera imaginar. O supongamos que tuviésemos mil ojos, como algunos insectos; ¿no nos parecería el mundo muy diferente? De manera similar, nuestros sentidos del oído, olfato, gusto y tacto podrían ser completamente diferentes de como son. Podríamos tener otros sentidos, además, cuya naturaleza ahora no podemos ni siquiera imaginar, que nos revelarían cosas que tampoco podemos siquiera imaginar. ¿No veríamos entonces el mundo muy diferente? (No podemos siquiera decir «veríamos», pues esto implica visión; y no tenemos nombres para los otros hipotéticos sentidos a los que ahora aludimos.) ¿Cómo vería las cosas el habitante de Marte (aunque mejor diremos «cómo le aparecerían las cosas al habitante de Marte»), por ejemplo, al «calamar muy inteligente» que concibe H. G. Wells como habitante de ese planeta? Mientras el contenido de nuestras percepciones dependa tanto de la naturaleza del órgano perceptor, y mientras seamos incapaces de quitarnos los órganos perceptores como hacemos con las lentes para probarnos otros, ¿cómo podemos estar tan seguros de que estamos percibiendo las cosas como son? (Usamos la palabra general «percibir» para abarcar, oír, ver, oler, etc., incluyendo el «etc.» cualquier sentido de que puedan disponer las criaturas vivas en cualquier lugar del universo.) En verdad, ¿tenemos algún derecho a decir cómo es el mundo físico *realmente?*

2. Incluso con nuestros presentes órganos de percepción, hay casos perfectamente familiares en que no percibimos las cosas como son. Llamamos a estos *ilusiones*. El bastón parece torcido cuando está medio sumergido en agua, aunque realmente sea derecho. Los árboles de la falda de la montaña parecen, a lo lejos, azules grisáceos, aunque

ordinariamente diríamos que son de color verde oscuro. Las dos líneas en la ilusión de Müller (una con flechas apuntando hacia dentro, la otra con flechas apuntando hacia fuera) parecen de longitud diferente, aunque son de igual longitud. A la amarillenta luz artificial el vestido azul parece negro. El pitido del tren parece tener un tono más alto cuando el tren se aproxima y más bajo cuando se aleja, aunque el tono (así lo creemos) es el mismo todo el tiempo. La vasija de agua tibia parece fría a una mano (que acaba de estar junto a una estufa caliente) y caliente a la otra (que acaba de estar en agua helada), aunque la temperatura del agua es la misma en toda la vasija. Seguramente es materia de conocimiento común que en la percepción sensorial a veces nos engañamos. Todo el mundo hace la distinción entre lo que las cosas parecen, o cómo *aparecen,* y cómo *son realmente.* A menudo «percibimos las cosas del modo en que no son». (A veces, las causas de tales fenómenos residen en nosotros, a veces fuera; pero todos ellos son clasificados juntos aquí como ilusiones.)

3. Ciertamente, a menudo hay una apariencia cuando no hay realidad en absoluto; «percibimos cosas que ni siquiera están ahí». Este es un modo más radical de confundirnos. El hombre borracho ve ratas rosadas subiendo y bajando la pared, pero allí no hay ratas. Presione usted su globo ocular y verá dos velas, pero sólo hay una. Si usted está esperando ansiosamente a alguien, puede oír un toque en la puerta diez veces a lo largo de la tarde, aunque nadie haya llamado realmente. Un hombre puede sentir un dolor intenso en su pierna aunque esa pierna haya sido amputada tiempo atrás.

Este es un tipo de error perceptual más engañoso que la ilusión. Hasta aquí hemos supuesto que, aunque percibíamos ciertas cosas equivocadamente, y la naturaleza de nuestras percepciones dependía de la naturaleza de los órganos perceptivos, había, sin embargo, cosas que percibir. En la alucinación, sin embargo, parece que percibimos lo que ni siquiera existe, al menos no en el tiempo y lugar en que lo percibimos.

4. Habiendo preparado así el terreno, podemos ser aún mucho más radicalmente escépticos. Nuestros sentidos a veces nos engañan. Muy bien; ¿cómo sabemos que no nos engañan siempre? Si nos engañamos a veces, ¿por qué no siempre? Puede ser que todo el mundo sea una alucinación gigantesca; puede ser que no lo haya en absoluto; puede ser que estemos constantemente engañados. Un error mucho más complicado sin duda, que las ratas rosadas o los oasis en el desierto cuando estamos sedientos y de repente desaparecen; pero, ¿no es posible?, ¿cómo sabemos que no es así?

Descartes (1596-1650) se dijo que quizá había un demonio maligno obrando, disponiendo las cosas de tal manera que le hiciese

creer que había un mundo de objetos físicos reales, cuando de hecho no había en absoluto tales objetos. Sería precisamente *como si* los hubiese, tan «como si» que nunca podría descubrir la diferencia. Así, Descartes decidió que nunca podría saber que lo que había ante él era realmente una mesa, que fuera había árboles reales, y así sucesivamente. De todas estas cosas podía haber duda. ¿De qué no podría dudar? Solo de que él, el que dudaba, existía, al menos mientras estaba dudando.

¿Qué hay, entonces, del mundo físico? ¿Cómo sabemos que el demonio no nos está engañando constantemente? Descartes intentó mostrar que Dios no nos engaña, y por tanto no nos jugaría malas pasadas en asuntos tan importantes como éste. Pero, comenzando solo con uno mismo y la duda de uno, ¿cómo se llega a Dios? Y, ¿cómo se puede probar que Dios no es engañador? Las dudas sobre el mundo físico también podrían tomar la forma de la sospecha de que todo es un sueño, que quizá incluso despertemos al minuto siguiente y lo descubramos.

Tales posibilidades serán exploradas en este capítulo. Pero comencemos con una más leve. Por el momento dejemos incuestionadas las Proposiciones 1, 2 y 3, y examinemos más de cerca la 4 y la 5. No necesitaremos dilatar mucho nuestro pensamiento de sentido común para poner ambas proposiciones en seria duda.

REALISMO REPRESENTATIVO

El exponente principal del realismo representativo, John Locke (1632-1704), creía que hay objetos físicos que existen independientemente de nuestra percepción, pero que la manera en que estos objetos se nos aparecen es en muchos aspectos diferente de la manera como son en realidad. En la vida diaria, decimos que un árbol tiene cierto tamaño, forma, peso, color, dureza, etcétera; pero, decía Locke, no todas estas cualidades son del mismo tipo. Dividía las cualidades de las cosas en primarias y secundarias.

Las cualidades *primarias* de un objeto son aquellas cualidades que tiene «en sí mismo», aparte de cualquier percepción, cualidades que tendría incluso si no hubiese seres sensibles que las percibiesen. Estas son, en general, las cualidades que pueden ser tratadas en la ciencia. aquellas que pueden ser medidas. Sea o no percibido, un objeto tiene cierto tamaño, forma y peso. Estas cualidades son intrínsecas al objeto. Pero hay también cualidades *secundarias,* como el color, el olor, el sabor, y la cualidad táctil, que no son en absoluto realmente cualidades del objeto. Consideremos el color, por ejemplo: el color que

un objeto parece tener varía considerablemente, en una luz más brillante una cosa parece de un color, en un crepúsculo de otro, y en lo oscuro parece negra. Depende de la luz, pero también de las condiciones del observador: un daltónico no los percibirá, (aunque percibirá su forma), y a una persona con ictericia todo le parecerá amarillo.

También parecerán diferentes los colores al ser vistos a través de instrumentos diferentes: en la luz ordinaria la sangre parece roja, y decimos que *es* roja; pero mirada a través de un microscopio parecerá transparente con unas pocas motas rojas. Con una potencia microscópica mayor probablemente aún parecería distinta. En vista de todo esto, ¿podemos decir realmente cuál es su verdadero color, o que tiene alguno?

El mismo tipo de observación se puede hacer con respecto al olor, al sabor y a las cualidades táctiles. Un trozo de pastel sabrá más dulce si usted acaba de comer algo agrio que después de comer tortas. Cómo huela algo dependerá de la naturaleza de sus órganos olfativos y de qué haya olido un instante antes. ¿Qué olor o sabor tiene una cosa realmente? ¿Tiene alguno? ¿Hay algo que sea el olor, color, sabor, etcétera, real de una cosa?

Locke sostenía que el color, el olor y el sabor, no son cualidades inherentes a una cosa. Son meramente «ideas» que tenemos, producidas por las *cualidades secundarias* del objeto. De acuerdo con Locke, una cualidad secundaria no es realmente una cualidad del objeto; el objeto sólo contiene en sí un *poder* de producir en los perceptores ciertas experiencias sensoriales («ideas» en el sentido de Locke). El objeto mismo no tiene color; tiene en algún sitio en sus «partes no sensibles» —esto es, en la disposición de sus moléculas— sólo el *poder* de producir en sus perceptores un cierto tipo de experiencia sensorial. Los objetos que llamamos rojos no tienen ellos mismo rojez: sólo tienen el poder de producir en nosotros la experiencia sensorial que llamamos rojo; y los objetos azules, al tener «partes no sensibles» diferentes, tienen el poder de producir en nosotros la experiencia sensorial que llamamos azul. El poder está en el objeto, pero el rojo y el azul sólo existen como ideas en mi mente. Cuáles sean estas experiencias sensoriales dependerá de las circunstancias: el objeto que llamamos rojo no tiene el poder de producir experiencias sensoriales rojas en la oscuridad, o en los daltónicos o en la gente con ictericia.

Las experiencias producidas en nosotros por las cualidades secundarias, son, por tanto, cualidades de un *objeto* sólo en un sentido derivado, pues el objeto no las tiene realmente: sólo tiene el poder de producir en nosotros ciertas experiencias sensoriales, que luego

nosotros (equivocadamente, en opinión de Locke) tomamos por cualidades reales del objeto. Este tiene la cualidad sólo en el sentido de poder producir en nosotros la idea.

¿Qué pasa, entonces, con las cualidades primarias? También de éstas tenemos experiencias sensoriales («ideas»), así que ¿cuál es *su* relación con el objeto que las causa? Aquí, decía Locke, la relación es de semejanza: un objeto es realmente cuadrado, y también parece cuadrado; otro es redondo, y parece redondo; uno es mayor que otro, y así aparece a nuestros sentidos. Nuestras experiencias sensoriales de las cualidades primarias se asemejan a las cualidades que tiene el objeto.

Esta, brevemente, era la opinión de Locke sobre la distinción entre cualidades primarias y secundarias, y las cualidades sensoriales causadas por ellas. Antes de que volvamos a sus tesis sobre la causación de las experiencias sensoriales, veamos qué más se puede decir sobre la distinción de Locke. George Berkeley, Obispo de Cloyne (1685-1733), al que pronto nos referiremos más detalladamente, fue el más agudo crítico de Locke; pensaba que no había base alguna para hacer una distinción entre cualidades primarias y secundarias. Sus principales razones eran estas:

1. *Inseparabilidad.* Las cualidades secundarias, argüía Berkeley, son inseparables de las primarias: si el objeto tiene las unas no puede dejar de tener las otras. Por ejemplo, el color y la forma son inseparables. Consideremos cualquier forma que usted guste, tal que pueda dibujarla en una pizarra o pintarla en un lienzo, ¿qué puede llenar la figura excepto un color? La forma, decía Berkeley, es simplemente el contorno (o «límite») de un color. Usted no puede ni siquiera imaginar una forma sin un color. Sea una forma cuadrada o circular, o cualquier otra, lo que la llene debe ser un color u otro. (El negro y el blanco se consideran, por supuesto, como colores; sólo cuando consideramos la explicación física de ellos, decimos, por ejemplo, «el negro no es un color sino la ausencia de color».) Pero entonces, si la forma es una cualidad primaria de los objetos, también lo es el color; y si el color no lo es, tampoco la forma.

2. *Variabilidad.* Una cosa puede, ciertamente, decía Berkeley, parecer tener colores diferentes, según las condiciones del entorno y la condición interna del observador. Pero si la variabilidad prueba la subjetividad —esto es, si prueba que el objeto mismo no posee estas cualidades—, entonces el argumento de Locke demuestra demasiado, pues no sólo se aplica a los colores y a los olores sino también a las formas, tamaños y otras de las llamadas cualidades primarias. Una cosa puede parecer tener formas diferentes cuando es vista desde diferentes ángulos: la moneda parece circular vista desde arriba y elíp-

tica desde diversos ángulos, dependiendo la elipticidad de la oblicuidad del ángulo. Y las cosas parecen de tamaños diferentes según la distancia a la que uno esté de ellas. La forma y el tamaño son no menos variables que el color y el olor.

Hasta aquí podríamos responder al argumento de Berkeley haciendo una distinción más: podríamos decir que las cosas tienen realmente ciertas formas y tamaños, pero que una cosa tiene cierta forma y tamaño *desde un sitio*. Una moneda *es* redonda desde la perpendicular y *es* elíptica desde un ángulo; una cosa *es* mayor vista desde cinco pies que vista desde diez pies; y así sucesivamente. Pero esta observación es de valor dudoso. ¿Por qué no continuar diciendo, como hace el sentido común, que sigue *teniendo* la misma forma y tamaño que antes, pero sólo *parece* tener una forma y tamaño diferentes? Pero entonces la misma consideración se aplicaría también al color: el objeto continúa siendo rojo pero sólo parece gris visto a través de unas gafas verdes; los árboles de la falda de la colina lejana continuarían siendo verdes pero sólo parecen gris púrpura vistos a gran distancia. En ambos casos, igualmente, el cambio de apariencia debido al cambio de las condiciones de percepción es predictible y regular. Además, decir que *tiene* un tamaño diferente desde una distancia diferente es desmentido, evidentemente, cuando le asignamos un tamaño definido. El objeto es, digamos, de cuatro por seis pies; ¿qué se querría expresar al decir que *es* (no sólo parece) de tamaño diferente a una distancia diferente? Es claro que tiene ese tamaño o no lo tiene. La única manera de evitar esto sería decir que el objeto *cambia* de tamaño según la posición del observador. Pero, ¿qué pasa, entonces, con su tamaño cuando diferentes observadores lo ven al mismo tiempo?

Al parecer, de hecho, la forma y el tamaño aparentes y otras cualidades primarias varían tanto como el color, el olor y el sabor. Una cosa puede «parecernos mayor» que otra, lo sea o no, y por ninguna razón que podamos señalar. Esto también puede ocurrir con el color, pero ello sólo muestra que la misma variabilidad afecta a ambos. Un balde de agua parecerá más pesado que una hora antes, si ahora estamos cansados. El viento se sentirá más frío si ya tenemos frío. Si ponemos las manos en agua tibia, parecerá más fría a la mano que estaba cerca del pico de una tetera hirviendo que a la otra mano. Usted ve una vela, pero si presiona el globo ocular, verá dos velas. Y así sucesivamente. Todo esto, por supuesto, es de «sentido común»: constantemente distinguimos entre la manera como son las cosas y la manera como aparecen. No dudamos en decir que las cosas aparecen (se ven, se sienten, se huelen, saben, suenan) de una gran variedad de maneras, pero también creemos que, a pesar de todas estas variaciones, *tienen*

un tamaño, forma, peso, temperatura *y* color definidos. Creemos que una cosa es realmetne roja con tanta fuerza como que es realmente redonda. Cómo distinguimos entre la forma o color real y aparente, nos ocupará en las páginas siguientes. Pero hacemos la distinción (sean cuales sean nuestros criterios), y —esta es la cuestión que nos concierne en estos momentos— lo hacemos en las llamadas cualidades secundarias, tanto como en las llamadas cualidades primarias.

Si la variabilidad de la apariencia de un objeto en condiciones de percepción variables prueba que el objeto no tiene cierta cualidad, entonces *todas* las cualidades que percibimos deben serle negadas al objeto y no sólo las secundarias. No obstante, distinguimos (por los medios que sean) entre las cualidades reales y las aparentes de las cosas, así que, al parecer, hemos de hacer la distinción de alguna forma diferente que por medio de la variabilidad, que afecta a todas por igual.

A la luz de todo esto, ¿qué hemos de decir de la distinción entre cualidades primarias y secundarias? Hasta aquí no se sostiene muy bien. Si el argumento a partir de la variabilidad muestra que un objeto no puede tener cierto color, muestra igualmente que no puede tener cierta forma. Pero ¿qué pasa con el otro criterio que a veces usó Locke para distinguir las cualidades primarias de las secundarias: la *mensurabilidad* de las primarias? Si la distinción se apoya en la posibilidad de tratamiento *cuantitativo* de las cualidades en cuestión, podía haber alguna excusa para distinguirlas en los días de Locke, dado que la ciencia física no había avanzado mucho. Por entonces, podían medirse tamaños y pesos, pero no colores. Pero este ya no es el caso. En cuanto determinados por las longitudes de onda de la luz, los colores están tan sujetos a tratamiento cuantitativo como los tamaños. Los olores también se dan en cierto orden serial: aunque incluso hoy día sabemos menos de esto, hay diferencias mensurables entre los olores, igual que las hay entre los colores y entre las formas. De aquí que este criterio (el de tratamiento cuantitativo) no nos proporcione una distinción entre cualidades primarias y secundarias en mayor medida que los otros.

A la luz de este hecho concerniente al tratamiento cuantitativo, podemos hacer ahora una observación importante. La palabra «color» es ambigua: puede referirse a la *experiencia de color* que tenemos (el sentido en que «color» es indefinible salvo ostensivamente), y puede referirse a la *base física* de nuestra experiencia de color (las diferentes longitudes de onda luminosas que emanan desde el objeto a nuestros ojos, o color en el sentido del físico). Las experiencias de color tienen un correlato físico, y también las experiencias de olor. (Ya señalamos en la página 57 que «sonido» puede significar la experiencia auditiva

o las vibraciones del aire que son su correlato físico. La ambigüedad de «sonido» fue uno de nuestros primeros ejemplos de ambigüedad verbal.) Lo mismo ocurre con «dolor»: tal como se usa en la vida diaria la palabra, se refiere a cierto tipo de experiencia, pero tal como es usada por el fisiólogo, se refiere a la estimulación de las terminaciones nerviosas que es correlato físico de la experiencia de dolor.

Ocurre exactamente lo mismo en el caso de las llamadas cualidades primarias: existe la forma y tamaño experimentados (o «sensoriales»), y la forma y tamaño que pueden ser medidos. Existe la forma física de una moneda (redonda) que puede ser medida con un compás, y el tamaño físico que puede ser medido con una regla; y existe la forma sensible o experimentada (redonda si es vista desde la perpendicular, elíptica si es vista desde otros ángulos) y el tamaño sensible o experimentado (menor si uno se aleja del objeto).

En todo esto no hay distinción entre cualidades primarias y secundarias: ambos conjuntos de cualidades, podríamos decir, tienen sus aspectos primarios (físicos) y secundarios (experimentados). Llamemos a la forma física «*p*» y a la forma experimentada «*e*». Entonces, tenemos la forma *p* y la forma *e*, también tenemos el tamaño *p* y el tamaño *e*; y, notémoslo, también tenemos el color *p* y el color *e*, e incluso el olor *p* y el olor *e*. La forma *p*, el tamaño *p* y el color *p* son todos ellos cualidades del objeto, y la forma *e*, el tamaño *e* y el color *e*, caracterizan todos a nuestras experiencias sensoriales («ideas» de Locke). Todas estas palabras son sistemáticamente ambiguas; así, si usted toma sólo el sentido *p* de algunas de ellas (forma, tamaño) y sólo el sentido *e* del resto (color, olor), entonces, naturalmente, acabará distinguiendo entre la forma *p*, una propiedad del objeto y el color *e*, que no lo es. Pero igual podría usted darle la vuelta: la forma *e* no es una propiedad del objeto, y el color *p* lo es. El hecho es que *ambos* conjuntos de términos pueden ser usados de *ambas* formas. En vez de en una distinción entre cualidades primarias (por ejemplo, forma) y cualidades secundarias (por ejemplo, color), acabamos en una distinción entre cualidades *físicas* y cualidades *sensibles*, que se extiende a lo largo del ámbito *tanto* de las cualidades lockeanas primarias *como* de las secundarias.

Comenzando con las cualidades primarias y secundarias de Locke, hemos sido conducidos a una distinción diferente, entre propiedades físicas y sensibles. Prácticamente todo el que sepa un poco de física estará de acuerdo en ello; ciertamente, se podría describir como llano sentido común iluminado por un cierto grado de conocimiento científico. Pero volvamos ahora al Obispo Berkeley, pues sus más importantes argumentos contra Locke aún no han sido presentados.

3. *Copia.* Locke dice que nuestras experiencias sensoriales («ideas») de las cualidades primarias son copias de estas mismas cualidades, en cuanto caracterizan realmente al objeto del mundo exterior. Pero nuestras experiencias de las cualidades secundarias no copian ninguna cualidad del objeto, pues en el objeto no hay tales cualidades: sólo hay un poder de producir ciertas experiencias sensoriales de color, sonido, olor, etc. Ahora bien, dice Berkeley, *¿cómo podríamos saber jamás* que nuestra experiencia de las cualidades primarias copia las cualidades del objeto mismo? ¿Cómo podríamos jamás compararlas para descubrir esto? Podemos hablar de comparar sólo cuando estamos en condiciones de hacerlo: podemos comparar dos colores —por ejemplo, decir que este es más claro que ese— porque podemos ver ambos. Pero, ¿cómo podemos comparar nuestra experiencia de forma o tamaño con la forma y tamaño supuestamente *reales* que tiene el objeto independientemente de nuestra experiencia? No podríamos hacerlo —de hecho, sería imposible lógicamente hacerlo— porque para hacerlo tendríamos que ser capaces de experimentar los dos elementos que se comparan. Y eso no se puede hacer. Sólo tenemos trato con *nuestras propias experiencias,* y no podemos experimentar nada distinto de ellas.

Intentemos comparar estas dos cosas: 1) el escritorio, y 2) nuestra experiencia sensorial del escritorio. La proeza es imposible, pues no disponemos de dos cosas que comparar. Todo lo que sabemos del escritorio son nuestras experiencias del escritorio, el conjunto total de nuestras experiencias de vista y tacto de lo que creemos que es el escritorio. Nosotros no podemos decir si nuestra experiencia del escritorio es *como* el mismo escritorio, porque no podemos comparar nuestra experiencia del escritorio con el escritorio-tal-como-es-aparte-de-la-experiencia. Así, incluso si nuestras experiencias de las cualidades primarias copiasen las cualidades tales como existen en el objeto mismo, ni Locke ni ningún otro podría nunca saber que esto ocurre.

«Una idea —decía Berkeley— no puede copiar nada sino una idea.» Traducido al lenguaje del siglo XX, esto significa que las experiencias sensoriales pueden ser comparadas con otras experiencias sensoriales, pero no con las supuestas causas de estas experiencias sensoriales. Es más, ¿qué significaría decir que la experiencia de tamaño es como el tamaño real del objeto? No sólo no podríamos compararlos en cuanto a la relación de copia, ya que no podríamos experimentar ambos términos por comparar, sino que tampoco podríamos descubrir si hay alguna relación *distinta* de la de similitud. Simplemente, no hay nada en absoluto que se pueda decir sobre ellas. Podemos decir muchas cosas sobre nuestras experiencias sensoriales, pero no podemos decir nada sobre el mundo físico «como es en sí» y que se suponen

copian las experiencias sensoriales. Así, en la cuestión de si las experiencias de forma y tamaño copian (o tienen alguna otra relación con) la forma y tamaño reales del objeto, Locke está condenado a un total e incurable escepticismo.

4. *Causalidad.* Este escepticismo puede extenderse a toda propiedad que se suponga que tiene el objeto «como es realmente», incluidas las propiedades causales. Puesto que todo lo que podemos conocer son nuestras propias experiencias —y Locke había admitido esto cuando dijo que «la mente sólo tiene trato con sus propias ideas»—, no podemos tener manera de saber si nuestras experiencias copian los objetos mismos, o si el objeto *causa* las experiencias. ¿Qué nos podría dar derecho a decir «nuestras experiencias sensoriales son causadas por los objetos físicos»? Si A causa B, debemos ser capaces de experimentar a la vez A y B, y observar una correlación o regularidad entre ellos a fin de probar que existe la relación causal. Pero en el caso presente, aunque tenemos acceso a B (la experiencia), no tenemos acceso posible a A (el objeto-como-es-aparte-de-la-experiencia). Está siempre más allá de la experiencia, y nada en absoluto se puede saber de él.

Sería fácil replicar: «¡Pero no podríamos tener sensaciones si no hubiese fuera de nosotros objetos físicos reales que las causasen!» Si sólo tenemos conocimiento directo de nuestras propias sensaciones, ¿cómo podríamos saber esto? ¿Por tener conocimiento directo también de los objetos físicos, a saber, de las cosas que *no* son sensaciones? Pero esto, según nuestra hipótesis presente, es imposible. Si usted sólo tiene conocimiento directo de sus propias sensaciones, no puede introducir de contrabando algo que *no* son sensaciones para probar que existe algo distinto de las sensaciones que causa las sensaciones.

La analogía de la central telefónica. La siguiente analogía ha sido usada a veces para aclarar la situación: la mente es como una central telefónica; usted es el operario o empleado telefónico; los mensajes le llegan a través de cables (nervios) desde el mundo exterior. Usted no ve a las personas que hacen la llamada; ni siquiera las oye como si estuviese en la misma habitación que ellas; sólo oye los sonidos de sus voces cuando alcanzan su extremo del cable. Usted recibe las llamadas por medio de los cables de entrada (nervios aferentes) y las conecta con sus destinatarios correspondientes por medio de otros cables (nervios eferentes), pero nunca sale de la central.

Esta situación fue expuesta muy vívidamente por el autor científico Karl Pearson, a finales del siglo XIX, en su libro *The Grammar of Science* (La gramática de la ciencia).

Estamos acostumbrados a hablar del «mundo exterior», o de la realidad externa a nosotros. Hablamos de los objetos individuales como poseedores de una existencia independiente de nosotros mismos. Del almacén de nuestras impresiones sensoriales pasadas, de nuestros pensamientos y recuerdos, aunque lo más probable es que tengan —además de su elemento físico— una correspondencia con algún cambio o impresión física del cerebro, se habla, no obstante, como si fuese *interior* a nosotros. Por otro lado, aunque si un nervio sensitivo fuese cortado en algún sitio cercano al cerebro perderíamos la correspondiente clase de impresiones sensoriales, hablamos, no obstante, de muchas impresiones sensoriales, por ejemplo, de forma y textura, como si existieran fuera de nosotros. Entonces, ¿cuánto podemos acercarnos realmente a este supuesto mundo exterior a nosotros? Tan cerca como, pero no más cerca que, las terminales cerebrales de los nervios sensitivos. Somos como el empleado de la central telefónica, que no puede acercarse a sus clientes más allá de la terminación de los cables telefónicos. Ciertamente, estamos peor que el empleado, pues para llevar propiamente la analogía debemos suponer que *él nunca ha estado fuera de la central telefónica, nunca ha visto a un cliente ni a nadie parecido a un cliente, en resumen, nunca, excepto a través del hilo telefónico, ha entrado en contacto con el universo exterior.* De ese universo «real» exterior a él, no sería capaz de formarse una impresión directa; el universo real sería para él el agregado de sus construcciones conceptuales a partir de los mensajes que fueron pasando por los hilos telefónicos de su oficina. Sobre estos mensajes y las ideas suscitadas por ellos en su mente podría razonar y derivar sus inferencias; y sus conclusiones serían correctas ¿para qué? Para el mundo de los mensajes telefónicos, para el tipo de mensajes que pasan por el teléfono. Podría saber algo definido y valioso en lo referente a las esferas de acción y de pensamiento de sus suscriptores telefónicos, pero fuera de esas esferas no tendría ninguna experiencia. Reducido a su oficina, nunca podría haber visto o tocado ni un sólo suscriptor telefónico *en sí mismo.* Muy aproximadamente en la posición de tal empleado telefónico se halla el ego consciente de cada uno de nosotros situado en las terminales cerebrales de los nervios sensitivos. Ni un sólo paso más allá de esas terminales puede acercarse el ego al «mundo exterior», y no tiene medios de descubrir lo que sean en y por sí mismos los suscriptores de su central nerviosa. En forma de impresiones sensoriales llegan mensajes del «mundo exterior», y analizamos, clasificamos, almacenamos y razonamos sobre éstos. Pero de la naturaleza de las «cosas-en-sí-mismas», de qué pueda existir en el otro extremo de nuestro sistema de hilos telefónicos, no sabemos nada en absoluto.

Pero quizá el lector observe: «Yo no sólo veo un objeto, sino que puedo tocarlo. Puedo rastrear el nervio desde la punta de mi dedo hasta el cerebro. No soy como el empleado telefónico, puedo seguir mi red de cables hasta sus terminales y hallar qué hay al otro extremo de ellos.» ¿Puede, lector? Piense por un momento si su ego ha salido por un momento de su central cerebral. La impresión sensorial que usted llama tocar era, tanto como de ver, la experimentada en la terminación cerebral de un nervio sensitivo. Y, ¿qué le ha hablado a usted del nervio que va de la punta de su dedo hasta el cerebro? Otras impresiones sensoriales, mensajes enviados a través de los nervios sensitivos ópticos o táctiles. En verdad, todo lo que usted ha estado haciendo es emplear un suscriptor de su centralita telefónica para que le informe del cable que va al segundo, pero usted está tan lejos como siempre de rastrear por sí mismo los hilos telefónicos hasta el suscriptor individual y descubrir cuál es su naturaleza en y por sí mismo. La impresión sensorial inmediata está tan apartada de lo que usted llama el «mundo exterior» como el almacén de impresiones. Si nuestro empleado telefónico hubiese registrado con la ayuda de un fonógrafo ciertos mensajes del mundo exterior en ocasiones pasadas, entonces, si un men-

saje telefónico al ser recibido pusiese a varios fonógrafos a repetir mensajes pasados, tendríamos una imagen análoga a lo que sucede en el cerebro. Ambos, el teléfono y el fonógrafo, están igualmente apartados de lo que el empleado podría llamar el «mundo exterior real», pero le permiten, a través de sus sonidos, construir un universo; él proyecta esos sonidos, que realmente están en el interior de su oficina, y habla de ellos como del universo externo. Este mundo exterior esta construido por él a partir de los contenidos de los sonidos interiores, que difieren tanto de las cosas en sí mismas como el lenguaje, el símbolo, ha de diferir siempre de la cosa que simboliza. Para nuestro empleado telefónico, los sonidos serían el mundo real, y podemos ver cómo estaría condicionado y limitado éste por el ámbito de sus suscriptores telefónicos particulares y por los contenidos de sus mensajes.

Así pasa con nuestro cerebro; los sonidos del teléfono y el fonógrafo corresponden a las impresiones sensoriales inmediatas y almacenadas. Estas impresiones sensoriales las proyectamos, por así decir, hacia fuera y las llamamos mundo exterior real. Pero las cosas-en-sí que simbolizan las impresiones sensoriales, la «realidad», como desean llamarla los metafísicos, del otro lado del nervio, permanece desconocida y es incognoscible. La realidad del mundo externo, para la ciencia y para nosotros, reside en combinaciones de forma, color y tacto, impresiones sensoriales tan ampliamente divergentes de la cosa «del otro lado del nervio» como el sonido del teléfono del suscriptor del otro lado del cable. Estamos encerrados y confinados en este mundo de impresiones sensoriales como el empleado de la central o está en su mundo de sonidos, y no podemos dar un paso más allá. Igual que su mundo está condicionado y limitado por su particular red de cables, el nuestro está condicionado por nuestro sistema nervioso, por nuestros órganos sensoriales. Sus peculiaridades determinan cuál es la naturaleza del mundo exterior que construimos. Es la similitud de los órganos de los sentidos y de la facultad perceptiva de todos los seres humanos normales lo que hace que el mundo sea el mismo, o *prácticamente* el mismo, para todos. Para volver a la vieja analogía, es como si dos centrales telefónicas tuviesen muy aproximadamente el mismo grupo de suscriptores. En este caso un cable, entre las dos centrales pronto convencería a los aprisionados empleados de que tienen algo en común peculiar a ellos. Esa convicción corresponde, en nuestra analogía, al reconocimiento de otras conciencias [1].

Parece como si el cuadro del mundo que obtenemos de la ciencia, según Pearson, se hubiese pintado a sí mismo en un rincón. Nuestras experiencias sensoriales, dice, son el último eslabón de una larga cadena de acontecimientos que comienza en el objeto físico y llega por mediación de los ojos, el nervio óptico y el cerebro hasta la experiencia sensorial. Al mismo tiempo, de acuerdo con esta explicación, todo lo que realmente podemos conocer en nuestra experiencia es este acontecimiento terminal: la naturaleza de las experiencias sensoriales que tenemos. Pero si estas experiencias sensoriales (hablando estrictamente: proposiciones sobre estas experiencias sensoriales) son todo lo que conocemos, entonces, ¿cómo podemos saber algo de las supuestas causas de estas experiencias sensoriales, o incluso si hay alguna? Si tienen una causa, nunca podemos saber cuál es, pues estamos confina-

[1] Citado de la edición de Everyman Library, págs. 56-58.

dos al círculo de nuestras propias experiencias sensoriales y no podemos salir: y si no podemos saber por medio de la experiencia sensorial que exista algo más allá de ésta, entonces no tenemos razón para *decir* que lo hay, y mucho menos para decir que *causa* las experiencias sensoriales que tenemos. Parece que a cada momento estamos bloqueados. Hemos dado una explicación «científica» de las condiciones de la percepción, y si esta explicación es verdadera, nunca podemos saber que lo sea. En esta teoría, los órganos sensoriales, los nervios y el cerebro son los eslabones conectores entre los objetos físicos exteriores y las experiencias sensoriales que ocurren después que el cerebro ha sido estimulado por medio de los órganos sensoriales. Pero el cerebro, los órganos sensoriales y los nervios son tan objetos físicos como las mesas, los árboles y las rocas. Si tenemos conocimiento directo de ellos, deben ser también experiencias sensoriales. Pero difícilmente puede una experiencia sensorial ser eslabón conector entre los objetos físicos y las experiencias sensoriales. Por el contrario, si *no* tenemos conocimiento directo de ellos, ¿cómo podemos saber que los órganos sensoriales, los nervios y el cerebro existen? En este punto la analogía con la central telefónica se desploma. El operador telefónico no puede tener conocimiento directo de nada, excepto de los sonidos que llegan a lo largo de los cables de la central; pero, ¿cómo puede entonces saber que hay alambres o que está en una central? Parecería que toda la central telefónica ahora se ha convertido en el operador.

¿Qué ha sucedido? La teoría de la central telefónica procede sobre el supuesto de que ella misma no es verdadera. En el mismo procedimiento de intentar mostrar que no tenemos conocimiento de un mundo exterior sino sólo de nuestras propias experiencias sensoriales (mensajes al final de un alambre), ha supuesto que hay un mundo exterior y que tenemos conocimiento de él, al menos suficiente para ser capaces de decir que en el mundo exterior hay cosas que estimulan los nervios y envían mensajes al cerebro. Sólo si sabemos estas cosas puede nuestra analogía empezar a funcionar; pero si la teoría de la central telefónica es verdadera, nunca podremos conocer estas cosas. Los sonidos que oímos al extremo del cable están relacionados causalmente con la central; luego se niega la misma posibilidad de conocer que hay cosa tal, pero entretanto ha desempeñado un papel indispensable en la analogía. Una vez que tenemos esto en claro, hemos de rechazar la analogía: no podemos a la vez saber que hay una central (como nos lo exige la teoría) y también no saberlo (como asimismo nos exige la teoría, ya que sólo conocemos los sonidos del extremo del cable). Una exposición autocontradictoria no puede ser verdadera. Así que busquemos en otra parte, volvamos a Berkeley.

Ejercicios

1. «¿Cómo sé que existen objetos físicos (árboles, piedras, mesas, etcétera?» «Porque los veo y los toco.» ¿Considera ésta una respuesta satisfactoria? ¿Por qué?

2. ¿Qué línea de pensamiento conduciría a alguien a la conclusión de que una persona sólo puede tener conocimiento directo de sus propios estados de conciencia (por ejemplo, no de la mesa, sino de ciertas experiencias-de-mesa)? Sopese la validez de esta línea de pensamiento.

3. ¿Qué inconsistencias hay en la analogía de la central telefónica? ¿Puede usted construir una analogía que sea menos defectuosa?

4. Valore el argumento de Berkeley de la inseparabilidad (contra la distinción entre cualidades primarias y secundarias de Locke). ¿Lo considera válido? ¿Por qué? Luego valore su argumento de la variabilidad.

5. He aquí seis formas propuestas para distinguir las cualidades primarias de las secundarias. Pruebe con cada una por turno. ¿Hay diferencia en cada caso?, y cuando la hay, ¿se convierte la forma en primaria y el color en secundaria (esto es, satisface la distinción entre cualidad «primaria» y cualidad «secundaria» de Locke)?

a) Las cualidades primarias están presentes en el mundo incluso cuando no son percibidas; las cualidades secundarias, no.

b) Las cualidades primarias son percibidas por más de un sentido; las secundarias, no.

c) Las cualidades primarias no tienen la variabilidad de las cualidades secundarias: por ejemplo, el color puede cambiar, mientras que la forma permanece constante.

d) Las cualidades primarias son aquellas que quedan en el objeto después de que lo desmenuzamos físicamente. (Descartes decía que, si fundimos la cera, pierde su solidez y forma —ambas llamadas por Locke cualidades primarias— pero nunca pierde su extensión, y en consecuencia Descartes consideraba la extensión la única cualidad «primaria» de la materia. Observe: ¿Pierde la cera la forma o sólo una forma particular?)

e) Las cualidades primarias son aquellas que quedan después que quitamos por abstracción tantas propiedades de las cosas como podemos y seguimos teniendo objetos. (Algo sin color u olor seguiría siendo un objeto, pero no sin forma ni tamaño.)

f) Las propiedades primarias son aquellas que corresponden a las «partes insensibles» de los objetos. Si conociésemos completamente la disposición molecular de un objeto, podríamos predecir el color y el olor, por ejemplo, pero no podríamos predecir la forma y el tamaño a partir de un conocimiento del color y el olor.

6. «¿Tienen color los átomos?» «Por supuesto que no.» «¿Quiere usted decir que son incoloros, transparentes?» «No, no tienen en absoluto color.» «Entonces, ¿cómo se los ha de imaginar uno?» «No se pueden imaginar; no son visualizables, a la manera que lo son los objetos macroscópicos (como las bolitas y los planetas.)» «Entonces, ¿la creencia popular de que son como bolitas pequeñas y sólidas está equivocada?» «Por supuesto.» «Así, pues, los átomos no tienen color; ¿no tienen ninguna otra de las cualidades de los objetos macroscópicos, como tamaño, forma, peso?» «Sí, las tienen; los físicos nos pueden decir cuántos hay por centímetro cúbico y cuál es su masa.» «Así que *tienen* algunas de las cualidades de los objetos macroscópicos.» «Sí, tienen algunas de ellas, las cualidades primarias.» «Pero ahora no entiendo: tienen tamaño, forma y masa, pero no color. Ahora voy a la objeción de Berkeley: ¿no es la

forma el límite (contorno) de un color? ¿Cómo puede algo tener formas pero no color (no ser ni siquiera transparente)?» ¿Puede usted evitar esta objeción? ¿Puede usted ofrecer una interpretación coherente de la descripción que hace el físico de las «partículas» submicroscópicas?

7. ¿Hay, en su opinión, alguna base para la distinción entre cualidades primarias y secundarias? Si tal, enúnciela tan claramente como pueda. (¿Apoyaría un físico la distinción aplicada a los átomos?)

8. Enuncie cualesquiera dificultades que encuentre en la tesis *a)* de que los objetos físicos causan las experiencias sensoriales, *b)* de que nuestras experiencias sensoriales copian (son como) los objetos físicos de los cuales son experiencias.

24. Idealismo

Hasta aquí no hemos enunciado la opinión positiva de Berkeley. Sólo hemos mostrado por qué, de acuerdo con Berkeley, Locke no tenía razón para mantener su tesis acerca de la existencia de un mundo físico. Locke, decía Berkeley, está obligado al escepticismo en lo referente al mundo físico: no puede saber que existe, aunque exista; y es contradictorio, porque supone que existe y hace afirmaciones referentes a él, a pesar de que se excluye a sí mismo la posibilidad de concebirlo, lo que invalida los argumentos sobre los objetos físicos y sus cualidades que había emitido un poco antes.

Ahora Berkeley da su paso positivo. Le hemos seguido hasta el punto donde dice que no tenemos *buenas razones,* y no podemos tener ninguna, para decir que existe un mundo físico exterior a nuestras mentes. Ahora viene el paso siguiente: *no existe en absoluto tal mundo.*

«Pero —podríamos objetar— ¡este es el mismísimo colmo de la locura! ¡Que no hay mundo en absoluto! ¡Ni árboles, ni Sol, ni Luna, ni mesas ni sillas! Ni tampoco libros. ¿Y qué cree Berkeley que está escribiendo?»

Tengamos enteramente claro, sin embargo, qué dice y qué no dice Berkeley. No *está* negando que haya árboles, libros y mesas, *sino* que haya cosas físicas en el sentido de objetos que existen *independientemente* de nuestra mente. En resumen, es un *idealista* (idealista: «Todo lo que existe son mentes y sus ideas», pero, de nuevo, «idea» en el sentido amplio del siglo XVIII, que abarca más que el nuestro, pues cubre cualquier contenido de conciencia). No hay, como Locke pensaba, primero árboles y luego experiencias-sensoriales-de-árboles que «copien» o sean similares a los árboles; hay sólo una cosa, experiencias-sensoriales-de-árboles. Incluso si los árboles existiesen aparte de las experiencias sensoriales, no podríamos saberlo; de ninguna forma nos afectarían, así que igual nos daría que no estuviesen. Todo lo

que existe son mentes y experiencias de mentes (incluidas experiencias de libros, experiencias de árboles, etc.), pero no hay objetos físicos que existan independientemente y causen las impresiones. ¿Por qué habríamos de tener primero nuestra-experiencia-de-la-silla y luego la silla-en-sí-misma-como-existe-inexperimentada? Lo primero es suficiente; lo segundo es exceso de equipaje.

Pero si hablamos de nuestra experiencia de la silla, ¿no estamos implicando que hay una silla *de* la que es nuestra experiencia? No; nuestro lenguaje aquí es engañoso. Sucede que no hay manera adecuada de describir el contenido de nuestras experiencias sensoriales aparte de mencionar el objeto físico del que creemos que es la experiencia. No hay otra forma de describir en palabras estas experiencias sensoriales y distinguirlas de todas las demás experiencias sensoriales particulares que usar la palabra para el mismo objeto físico, pero *sin* ninguna implicación de que exista un objeto físico que cause las experiencias. Haríamos mejor en hablar de «experiencias sillosas» que de «experiencias de una silla». Así que usaremos esta terminología, teniendo en mente (cosa que, para propósitos no filosóficos, no necesitamos tener en mente) que estamos usando el término sólo para describir la naturaleza cualitativa de las experiencias sensoriales mismas. Todos sabemos cómo son las experiencias sensoriales sillosas, de otro modo no seríamos capaces, al tener algunas de tales experiencias, de decir «hay una silla». Pero podríamos aún tener las experiencias de silla sin haber sillas. Si tenemos una alucinación y creemos ver una silla cuando no hay ninguna, sigue siendo verdad que tenemos *experiencias* sillosas, no experiencias *de* una silla, sino experiencias sillosas.

Berkeley creía, efectivamente, que hay sillas, pero *no* que nuestras experiencias sillosas sean causadas por sillas, esto es, por objetos físicos existentes fuera o independientes de nosotros. Creía, en lugar de eso, que «silla» y todas las demás palabras para objetos físicos son nombres de *sistemas recurrentes*, o complejos, de experiencias sensoriales, y no otra cosa. Berkeley diría: «Si por 'objetos físicos' usted entiende cosas existentes fuera de nosotros que causan nuestras experiencias sensoriales, insisto en que no existen, ni podríamos saber que existen en el caso de que existiesen. Pero si por 'objeto físico' usted entiende un grupo o complejo de experiencias sensoriales, entonces indudablemente *existen*; en efecto, nos percatamos de ellas en cada momento de vigilia de nuestras vidas, ya que constantemente tenemos experiencias sensoriales que entran en sistemas o grupos ordenados.»

¿Qué se entiende exactamente al decir que una silla, o cualquier otro objeto físico, es un sistema, o complejo, de experiencias sensoriales? Esto es algo difícil de exponer en pocas palabras; tomemos primero un ejemplo. Consideremos esta mesa, que creemos tiene una

superficie rectangular. Ahora, cuando miro esta superficie (ordinariamente hablando), encuentro que mi experiencia sensorial tiene las siguientes características:

1. La apariencia de la superficie varía de forma sistemática. Si me separo de ella, parece reducirse, y cuando me acerco parece hacerse de nuevo más grande. Cuando la veo desde arriba parece rectangular, pero si la miro desde otro ángulo se parece más a un trapecio, con los ángulos agudos en el lado más próximo. La forma y tamaño aparentes varían sistemáticamente con el ángulo de visión.

2. Cuando estoy quieto, continúo con la misma experiencia; pero cuando me muevo, cambia la forma aparente, y cuando vuelvo a mi primera posición, aparece como antes. Después de haber tenido una pequeña experiencia de la manera como cambia la forma aparente., puedo predecir cómo aparecerá después de mi próximo cambio de posición: la serie completa de experiencias sensoriales es sistemática y predictible.

3. Cuando me muevo, las experiencias sensoriales visuales de un momento y el siguiente se parecen: la forma A se convierte en la forma B, B en C, C en D, etc.. aunque A no puede parecerse grandemente a D. La forma aparente 1 puede no parecerse a la forma aparente 50, pero las dos están conectadas por una serie de formas aparentes, cada una de las cuales se parece estrechamente a cada una de las que la flanquean. O sea, el cambio es gradual y regular.

4. En las series, no hay discontinuidad. Cuando miro, o voy mirando mientras ando, no hay un momento en el cual no tenga experiencia sensorial (a menos que vuelva la cabeza o parpadee). La forma no se esfuma de mi campo de visión y luego irrumpe de nuevo en él por alguna parte.

5. La serie de formas aparentes tiene un centro del cual se desvían las otras en una *serie progresiva de distorsión*. La forma aparentemente redonda de una moneda es el centro en torno al cual se congregan todas las elípticas.

6. Mis experiencias visuales actúan como *signos* de las táctiles: si me subo a lo que creo (sobre la base de mis experiencias sensoriales visuales) ser una mesa, tengo experiencias sensoriales táctiles. Mis experiencias visuales están altamente correlacionadas con las táctiles. Ocasionalmente, a buen seguro, no lo están: si no sé que estoy mirando un espejo puedo aproximarme a lo que creo que es una mesa sólo para chocar con el espejo; no habría experiencia sensorial táctil correspondiente a la visual: la experiencia táctil será del espejo, no de la mesa; no hay ninguna mesa tras el espejo.

En resumen, las experiencias sensoriales de la superficie de la mesa forman una *serie ordenada*. La serie entera de formas constituye,

como si dijésemos, una *familia*: todas ellas «van juntas» de manera diferente de como van las series de formas que vemos al mirar una moneda; estas constituyen otra, y muy diferente, familia. Un objeto físico no es ni más ni menos que una *familia de experiencias sensoriales*.

Alucinaciones. Entre nuestras innumerables experiencias sensoriales, la inmensa mayoría son miembros de familias. Una familia constituye la silla, otra la mesa, otra la moneda, otra este libro que está ante mí, y así sucesivamente. Pero cuando tenemos alucinaciones, las experiencias sensoriales no son miembros de ninguna familia: están desconectadas o «sueltas». Si en un estado de borrachera veo ratas rosas subiendo y bajando por la pared, pueden comportarse según todo tipo de maneras peculiares: su forma y tamaño aparente pueden no variar de las maneras regulares recién descritas; e incluso si lo hacen, las experiencias visuales no van seguidas por experiencias táctiles (esto es, incluso tendiendo la mano, no puedo tocarlas).

Es un afortunado hecho contingente del universo que la vasta mayoría de nuestras experiencias sensoriales pertenezcan a familias, lo que las hace, según el análisis de Berkeley, cosas reales: lo que llamamos «objetos físicos». Fácilmente podemos imaginar un estado de cosas en que esto no fuese así. Imaginemos por un momento que todas nuestras experiencias ocurriesen al azar, con datos sensoriales visuales pululando por nuestro campo visual, cambiando de formas y tamaños de maneras caóticas e impredictibles, cada experiencia sensorial visual discontinua con la siguiente, yendo y viniendo y cambiando de carácter a cada momento, y no seguidas por las táctiles, y éstas sucediciendo impredictiblemente sin que hubiese experiencias visuales que nos adviertan de ellas. Fácilmente podemos imaginar la mayoría e incluso todos los datos sensoriales como «sueltos», y en este caso no habría casos tales como los objetos físicos, pues no habría familias de experiencias sensoriales. Se podría decir que habría al menos una familia presente, el propio cuerpo. Pero también eso podría ser distinto: usted podría tener la serie caótica de experiencias sensoriales sin siquiera tener ninguna de las experiencias sensoriales que ahora atribuye a su propio cuerpo (como vimos en el Capítulo 6). Pero afortunadamente, nuestras experiencias sensoriales pertenecen a familias en su mayoría.

El criterio que usamos de hecho para determinar si algo es una alucinación, dice Berkeley, es observar si las experiencias sensoriales en cuestión pertenecen a una familia. Al hacer esto, relacionamos nuestras experiencias sensoriales *entre sí*. No hacemos lo que parece exigir la tesis de Locke: relacionar nuestras experiencias sensoriales con una realidad exterior de ellas, para ver si se corresponde. De

acuerdo con Locke, si tenemos una experiencia de mesa y no hay ahí una mesa, es una alucinación; y si la hay, no lo es (entonces es «verídica», una percepción «verdadera»). Pero nunca podemos aplicar tal prueba de correspondencia, pues nunca podemos salir de nuestras experiencias sensoriales para descubrir si hay o no algo exterior que corresponda a algo interno a ellas. Nunca intentamos de hecho aplicar tal prueba: comparamos nuestras experiencias sensoriales entre sí, no con algo que no sea una experiencia sensorial [2]. Es verdad, por supuesto, que en la alucinación «no hay allí una mesa»; pero esto significa, de acuerdo con Berkeley, sólo que en la alucinación no hay una familia de experiencias de mesa. Lleva muy poco tiempo descubrir si la experiencia que tenemos es o no «suelta». La distinción entre percepción verídica y alucinación siempre ha de encontrarse en la relación de las experiencias sensoriales *entre sí*, específicamente, en si pertenecen o no a una familia. A aquellas que no pertenecen a una familia las llamamos alucinaciones.

Sobre este punto se han dado muchas malas interpretaciones de Berkeley. Unos han alegado que, de acuerdo con Berkeley, todo es imaginario. Pero hay una enorme diferencia entre una mesa real y una mesa imaginada. No puedo sentarme a una mesa imaginaria, o colocar libros sobre ella, ni soportará mi peso si intento subirme: las experiencias sensoriales no se ligan como familias. Pidiéndosele que refutase la tesis de Berkeley, Samuel Johnson dio una patada a una piedra y exclamó: «¡Lo refuto así!» Pero Berkeley, por supuesto, no negó la existencia de las piedras: sólo habría dicho que una piedra es una familia de impresiones sensoriales (para nada una alucinación), y que dar un puntapie a la piedra confirmaba este punto: las experiencias visuales de la piedra van seguidas por experiencias táctiles de la piedra, justamente como se podría esperar en cualquier familia bien ordenada de experiencias sensoriales.

Berkeley puso un énfasis casi exclusivo en el tacto como criterio para la existencia de objetos «reales». Si no se pudiese obtener ninguna experiencia táctil, creía, no habría objeto físico, aunque la parte visual de la familia pueda estar perfectamente ordenada. Así, si usted tiene experiencias visuales y va a tocar el árbol pero no tiene experiencia táctil, debe admitir que lo que parecía un árbol era una alu-

---

[2] De acuerdo con Locke todo lo que realmente podemos hacer en esta situación en aplicar la prueba de «vivacidad» (la cosa real es más «vivaz» o «vívida» que la alucinación) y «coherencia» (las cosas reales caen en sistemas, como en la teoría de Berkeley). Pero lo que nosotros *podemos* hacer y lo que *tendríamos* que hacer, para probar la teoría de los objetos existentes independientemente de Locke, son dos cosas diferentes. (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*. Libro IV. Capítulo IV, Secciones 3-4).

cinación. Por el contrario, si usted tropieza con algo invisible, pero su forma táctil es como la de un árbol, tendrá que decir que es un árbol invisible y no una alucinación. (Esto es lo que ocurre con un vidrio invisible.) O bien: si usted creyó que veía dos barras de hierro juntas, pero al tocar encontró que sólo había una superficie continua, habría de concluir «era una barra, pero parecía dos» (nunca «eran dos barras, pero al tacto parecían una»). Pero si usted creyó que veía una barra y al tocar encontró dos series táctiles separadas (podía poner la mano entre ellas), entonces tendría que admitir que eran dos barras que parecían una (nunca una barra que al tacto parecían dos). Nuestro criterio último para concluir si nuestras experiencias son verídicas o alucinaciones es si hay en la familia algún «miembro táctil». Las experiencias visuales son meramente los signos, o heraldos, de las experiencias táctiles.

Ilusiones. A veces, las experiencias sensoriales que tenemos pertenecen a una familia —por tanto, no son alucinaciones— pero las cualidades de algunas partes de la familia son opuestas a las de otras partes; entonces decimos que el objeto «realmente tiene la cualidad A», sólo que «parece tener la cualidad B». Por ejemplo, un bastón recto parece torcido en el agua: hay una experiencia táctil, pero cuando vemos el bastón en el agua estamos inclinados a decir «es torcido» y en el momento en que está fuera del agua estamos inclinados a decir «es derecho». ¿Por qué decimos que el bastón era realmente derecho todo el tiempo y sólo *parecía* torcido mientras estaba en el agua, en lugar de decir que se torció mientras estaba en el agua y sólo al tacto parecía recto en ese momento? Una vez más, tenemos como decisiva la experiencia táctil. Pero no es éste el único hecho relevante de la situación. Si colocamos una regla en el agua junto al bastón, hallamos que también parece torcida, y no obstante ambos, al tacto, parecen derechos todo el tiempo. Podemos explicar por las leyes de la refracción por qué el bastón parece torcido en el agua; y por esta razón también decimos que realmente es derecho siempre, en vez de decir que se tuerce en el agua mientras continuamos notándolo derecho al tacto. Así, tenemos un sistema científico coherente, sin que queden hechos por explicar, manteniendo que es recto pero parece torcido, en vez de mantener que es torcido pero al tacto parece recto.

La moneda parece elíptica desde la mayoría de los ángulos; no obstante, decimos que sólo parece elíptica pero realmente *es* redonda. Es verdad que al tacto se nota redonda, pero incluso sin el tacto podríamos (y sin duda lo haríamos) decir que es redonda sobre la sola base de la vista. La apariencia redonda que nos presenta la moneda cuando la vemos desde la perpendicular es el centro de

la serie de distorsión de la cual «irradian» todas las demás apariencias; es, por así decir, el núcleo de todas ellas. Y así, decimos «la moneda realmente es redonda; sólo parece elíptica desde este ángulo», en vez de «se hace elíptica cuando se la mira desde este ángulo» (¿qué pasaría si alguien continuase mirándola desde arriba y dijese «no se hace elíptica en absoluto; a mí me sigue pareciendo redonda»?) o «es elíptica siempre; sólo parece redonda cuando es vista desde arriba» (pero al tacto parece redonda en todo momento; además podemos explicar la apariencia por medio de las leyes ópticas, como en el caso del bastón derecho que parece torcido).

No todo el mundo estaría de acuerdo en los criterios que han de ser empleados en cada caso: unos dirían que tomamos la apariencia redonda como «la forma real» y la elíptica como «la mera apariencia» porque podemos usar la forma redonda como base de predicción: si suponemos que es redonda podemos predecir cómo se verá desde varios ángulos (grados diversos de elipticidad). Pero, ¿estamos del todo seguros de que no podríamos igualmente bien predecir la apariencia redonda desde arriba sobre la base de las apariencias elípticas diversas?

Es importante recordar que no siempre usamos el mismo criterio para distinguir «realidad» de «apariencia». En el caso de la forma, tenemos vista y tacto para proceder, pero el color sólo puede ser discernido por la visión. ¿Cómo distinguimos lo que llamamos «el color real del objeto» de los colores que parece tener en condiciones variables de luz y distancia?

Decimos que cierto vestido es azul oscuro, aunque la mayor parte del tiempo (y bajo casi toda luz artificial) parece negro. Si alguien dijera que el vestido es realmente negro, diríamos que está equivocado, aunque no neguemos que ahora se ve negro, tanto para él como para nosotros. ¿Qué criterio aplicamos entonces en este caso? Claramente, no podemos realizar una comparación Lockeana entre la-apariencia-del-vestido y el-vestido-mismo: sólo tenemos para guiarnos las apariencias variables. Pero seleccionamos, entre la totalidad de las apariencias, algunas como «patrón»: decimos que el vestido tiene realmente el color que parece tener en ciertas condiciones patrón. Específicamente, decimos que el vestido realmente tiene el color que parece tener cuando se ve a la luz del sol. A la luz del sol parece azul oscuro, y, en consecuencia, decimos que *es* azul oscuro.

¿Por qué, sin embargo, decimos que es azul oscuro cuando aparece así a la luz del sol, en vez de decir que es negro porque aparece así a la luz artificial? ¿Por qué este prejuicio a favor de la luz del sol? ¿Es porque los seres humanos usaron primero la luz del sol como patrón y nunca abandonaron el hábito? ¿O es porque la luz

del sol es la luz que encontramos con más frecuencia? No, ninguno de estos hechos tiene que ver con el tema. Incluso si la luz del sol no fuese el tipo de luz más frecuentemente encontrado —y no lo es para aquellos que duermen de día y velan de noche— seguiría siendo considerada patrón, porque la luz del sol es la luz que nos proporciona la *máxima discriminación posible* de los colores. Dos vestidos parecen iguales a la luz artificial (negros), pero cuando los vemos a la luz del sol uno parece azul oscuro y el otro negro. Si tomásemos la luz artificial como patrón (según el cual ambos vestidos parecen negros) no seríamos capaces de predecir qué colores parecerían tener a la luz del sol; en tanto que habiendo visto ambos a la luz del sol fácilmente podríamos predecir que ambos se verán negros a la luz artificial. Así, volvemos a la máxima predictibilidad: tomamos la máxima discriminación como criterio porque las condiciones en que se da la máxima discriminación son también las de máxima predictibilidad de apariencias de color.

El color real del objeto, decimos, es el color que parece tener en condiciones de máxima discriminación, esto es, a la luz del sol. El color real es una selección entre la totalidad de colores aparentes guiada por un criterio. Puede que la luz del sol sea la hallada más frecuentemente, pero este hecho no es de relevancia al seleccionar la apariencia de color que llamamos «color real»: el color real es el color que parece tener en tales y tales condiciones, no importa cuán frecuentemente puedan ser encontradas tales condiciones. Si hallamos una fuente de luz que pueda revelar sistemáticamente diferencias dentro de lo que creíamos un azul oscuro uniforme, diríamos: «Parece un azul uniforme a la luz del sol, pero espera a que proyecte esta otra luz sobre él y verás que el vestido realmente tiene varios colores».

Baste con lo dicho sobre la diferencia entre la luz solar (condición de máxima discriminación de color) y otros tipos de luz. Cuando la diferencia en la experiencia de color depende de la luz, podemos apelar al principio de máxima discriminación. Pero no toda la variedad de nuestras experiencias sensoriales, incluso con respecto al color, depende de esta diferencia. Puede ser que tres personas estén mirando una cortina a la luz del sol; la primera puede verla azul; la segunda puede ver un tono purpúreo porque está mirando con gafas rojas; y una tercera mirando con gafas amarillas, puede verla verde. Decimos que la cortina es realmente azul, no de los otros colores. ¿Por qué? Cada uno de los otros es un miembro de una serie de distorsión que comienza con el azul.

El azul es color en que todos *convergen.* El azul es, como si dijésemos, el tema común, y ellos son los diferentes tipos de variaciones que se pueden hacer sobre él, estando cada serie de variaciones ordenada en grados de disparidad

creciente. Y si en vez de ponernos gafas alteramos progresivamente la luminosidad de diversas maneras, o tomamos varias drogas en dosis crecientes, obtenemos otro grupo de variaciones progresivamente crecientes. Y aquí también el azul es el tema común.

Así, aunque todos estos diferentes colores son iguales en que son experimentados, y, por tanto, son todos ellos igualmente reales, el azul disfruta de una peculiar y, por así decir, privilegiada posición entre ellos. No es suficiente decir «todos estos colores son igualmente reales o igualmente irreales», igualmente «correctos» o igualmente «incorrectos». Muy bien. Pero ¿cuál es la estructura de este «todos»? Cuando reflexionamos sobre ello, hallamos que no es un mero agregado, como un montón de piedras, sino un sistema de un tipo particular: es un grupo ordenado de divergencias variadamente crecientes que tienen una sola cualidad como centro.

Este es el hecho que el sentido común trata de enunciar cuando dice que el color real de la cortina es azul. Pero ese enunciado no es feliz, debido a la ambigüedad del término «real». Es susceptible de sugerir que el azul es real y los otros colores (digamos el púrpura experimentado por el hombre de las gafas rojas) no son reales: lo que patentemente no es el caso, pues todos ellos se dan realmente. Pero esto es una mala interpretación. El significado de «real» aquí es más parecido al que tiene en un enunciado como «el modo real de hacerlo es éste» o «la autoridad real sobre este tema es Smith»; significa algo así como «superior a los demás de la misma especie». Ahora bien, hay un sentido muy apropiado en que el color azul es superior a, y más importante que los otros muchos colores que también están ejemplificados cuando miramos la cortina. No son menos reales que él, pero queda el hecho de que, en el caso de la cortina, es el único por referencia al cual todos los demás están ordenados; de no ser por su común relación con él, el grupo caería en pedazos, no sería el tipo de grupo ordenado que es. Y es más importante que el resto, no sólo ontológicamente, sino también epistemológicamente: es, por así decir, la clave del grupo, y si sabemos cuál es ésta, podemos inferior cuáles deben ser los otros miembros. Resumamos todo esto llamándole el *color patrón de la cortina,* evitando así la ambigüedad de la palabra «real». Lo que mantiene, entonces, el sentido común es que el azul es el color patrón de esa cortina particular, y más aún, que cualquier cosa material tiene su color patrón. Si eso es así, es claro que el sentido común está enteramente en lo cierto. Y podemos observar que ni el análisis ni la justificación de su afirmación requieren apelar en ningún momento a consideraciones causales [3].

Vemos, entonces, que se usan criterios diferentes para situaciones diferentes. Para hallar el «color real» entre apariencias diferentes, empleamos un criterio cuando la diferencia de apariencia depende de diferencias de iluminación, y otro cuando depende de diferencias de perspectiva o anormalidades de visión. Para complicar más el asunto, hablamos a veces de «la cualidad real» como si fuese una cosa cuando hablamos en un contexto y otra cuando estamos en otro: por ejemplo, la sangre es roja, igual que la cortina es azul, y por las mismas razones dadas arriba: rojo es el color que vemos cuando miramos la sangre a la luz del sol, y es el núcleo de cualquier serie de distorsión. Por el contrario, si fuésemos biólogos que estuviesen en

[3] H. H. Price, *Perception,* págs. 211-12.

un laboratorio, diríamos que la sangre no es de un rojo uniforme (aunque se ve de esta forma), dado que, cuando es mirada bajo un microscopio, presenta grandes diferencias de color: en este sentido «científico», realmente *es* roja y transparente (no toda roja), dado uqe éste es el color que regularmente vemos cuando la miramos por un microscopio. En cada caso, es la experiencia que obtenemos en ciertas condiciones privilegiadas la que es decisiva. Nuestra última consideración fue meramente que el conjunto de condiciones que tenemos como privilegiadas puede variar algún tanto con el contexto en que estamos hablando.

Sueños. Ahora ya hemos dado una explicación de las alucinaciones e ilusiones; pero hay aún otro tipo de experiencia que no hemos considerado, los sueños. Las alucinaciones e ilusiones por lo menos ocurren durante nuestra vida de vigilia, pero los sueños ni siquiera hacen eso; puesto que prácticamente no hay límite para lo que podemos soñar, los sueños constituyen una separación más radical de la regularidad diaria de la experiencia que las otras dos. ¿Cómo distinguiremos los sueños de las experiencias de la vigilia?

¿Son las experiencias de la vigilia más vívidas que los sueños? No necesariamente; a veces los sueños son tan vívidos como pudiera serlo cualquier experiencia de la vida de vigilia. ¿Son los sueños menos ordenados en su contenido? A veces, pero no necesariamente; colores y formas, sonidos, olores, sabores y sentimientos pueden todos ellos ocurrir en los sueños de una manera ordenada, como en la vida de vigilia: la mesa del sueño puede no desvanecerse de repente ni levitar ni desaparecer de un sitio para reaparecer en otro, lo mismo que las mesas de la vigilia. Parece imposible distinguir los sueños de las experiencias de la vigilia sobre la base de alguna desemejanza cualitativa entre las experiencias de los sueños y las de la vida de vigilia.

Se podría sugerir: «La diferencia es que, si extraemos inferencias de las experiencias de los sueños, las inferencias son falsas, pero si las derivamos de las experiencias de la vida de vigilia, no. Usted sueña que su mujer está muerta, pero si infiere que está realmente muerta, se equivoca, pues cuando despierte la encontrará ahí.» Existe, a buen seguro, cierta discrepancia entre la inferencia a partir de la experiencia onírica y la inferencia a partir de la experiencia de la vigilia; pero hasta ahora nada hay que nos diga qué inferencia es correcta. Quizá lo que usted experimentó en el sueño sucediese realmente y sea la experiencia de la vida de vigilia la que le confunde. Creemos que las experiencias de la vida despierta nos dan derecho a decir lo que sucedió realmente, y que si hacemos inferencias similares a partir de

los sueños nos equivocamos; pero, ¿por qué no decimos lo contrario? ¿Por qué no decir «el sueño muestra que lo que pensé que había ocurrido en la vida despierta no sucedió realmente»? («En la vida de vigilia no sólo puedo ver las cosas sino también tocarlas, etc.» Pero también puede hacerlo cuando sueña.)

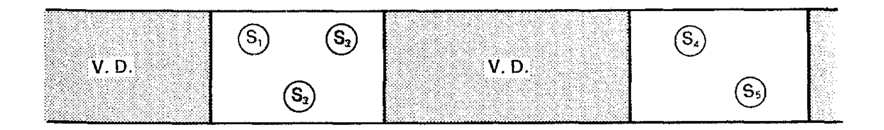
«Hay objetos físicos reales que corresponden a la experiencia de la vida de vigilia, pero no a las experiencias del sueño.» Pero este gastado argumento no vale: pues, ¿cómo sabe usted que hay una correspondencia entre la experiencia y otra cosa en un caso pero no en otro, si usted sólo tiene acceso a las experiencias? Aquí volvemos al problema de Locke. Como quiera que podamos distinguir las experiencias oníricas de otras experiencias, no es ésta la manera de hacerlo.

La diferencia, parecería, no depende de la naturaleza de las experiencias consideradas por sí mismas, sino del contexto total en que ocurren. La mesa del sueño puede ser igual de vívida, igual de brillante, igual de negra e igual de tangible que la de la vida despierta; pero ésta se halla inserta en un patrón inmenso y general de experiencias interconectadas que no se da en el sueño. Usted se despierta, se encuentra en la cama, están los mismos muebles y ventanas que ha visto un millar de veces, y recuerda haberse acostado, adormilarse, apagar la luz. Y de repente se ha tendido un puente sobre el corte: la experiencia que tuvo usted de estar en los Mares del Sur debió ser un sueño, pues no encaja por ninguna parte en el contexto de todas las otras experiencias.

Consideremos cómo reconocemos los sueños o ilusiones por lo que son. Cuando despertamos de pronto de un sueño vívido, podemos estar repentinamente aturdidos, sin distinguir el sueño de la realidad. ¿Cómo establecemos qué es qué? La mera vivacidad no decide la cuestión; el sueño puede ser de una intensidad de pesadilla, mientras la percepción de nuestro entorno familiar puede ser comparativamente opaca. El factor decisivo en la batalla es lo que podría ser llamado la masa e integración de las tropas domésticas. El escritorio y las ventanas de nuestro dormitorio familiar, y el sonido de una voz conocida tienden innumerables líneas de conexión que nos traen de nuevo nuestro mundo cotidiano en un volumen irresistible. Contrariamente a la gran mole de este mundo, y sin lugar en él, las figuras de nuestro sueño aparecen insustanciales y fugitivas, disolviéndose rápidamente por falta de soporte; y es precisamente el reconocimiento de que lo que hemos estado experimentando no encaja en nuestro mundo de sentido común lo que damos a entender cuando decimos que nos despertamos de un sueño. La capacidad de oponer tales ilusiones y fantasmas a la masa ordenada de la experiencia es el significado lógico de la cordura; su desaparición, la locura [4].

[4] Brand Blanshard, *The Nature of Thought,* II, 278-79.

Eso es lo distintivo de las experiencias del sueño: *no encajan*. Nuestras experiencias de la vida de vigilia forman un sistema ordenado, representado por las líneas sombreadas del diagrama: en la experiencia de la vida de vigilia encontramos ciertos objetos y ciertas personas; los objetos se comportan de maneras predictibles (leyes de la naturaleza), y cuando el entorno sensorial cambia, podemos asignar una causa, tal como «he caminado desde aquí hasta allí». Cuando dormimos tenemos otras experiencias, sueños: S_1, S_2, etc. Luego nos despertamos de nuevo, y la experiencia asume el carácter que tenía antes de que tuviésemos los sueños procediendo como si las experiencias del sueño nunca hubiesen ocurrido. El «mundo» de S_1 no encaja en el mundo firme y constante de V. D. (vida despierta); ni tampoco S_1 encaja en S_2 o S_3. Los llamamos sueños porque no encajan. Y decimos que las experiencias de la vida de vigilia son «reales», no porque las experiencias del sueño no sean experiencias reales (ambos tipos de experiencias obviamente *se dan*) sino porque, como con las ilusiones, conferimos el adjetivo «real» a una clase privilegiada de experiencias, en este caso a aquellas que tienen la ordenación y coherencia globales que tienen las experiencias de la vida de vigilia.



Pero, ¿cómo sabemos que no es *todo* un sueño? Quizá toda nuestra experiencia sea un sueño. Esto puede sonar a sugerencia profunda, pero de hecho sólo es una maniobra verbal. La palabra «sueño» ahora se usa en nuestro lenguaje para nombrar una cierta clase de experiencias S_1, S_2, etc., y para distinguirlas de todas las demás experiencias. Las experiencias del sueño son aquellas que no encajan con el orden regular cotidiano de nuestras otras experiencias. Ahora, si decimos que *toda* experiencia que tenemos es un sueño, nuestra afirmación será estrictamente no significativa. ¿En qué no encaja? «Encajar» sólo tiene significado en relación a un contexto o fondo de *otras* cosas en las cuales encajar. Usted no puede decir de todo que ha dejado de encajar; ¿en qué podría dejar de encajar? Estaríamos usando una palabra o expresión fuera del único contexto en que tenía significado.

O podríamos expresar así la cuestión: Diga, si usted quiere, que todo es un sueño. Entonces está usando la palabra «sueño» para abar-

car no sólo S_1, S_2, etc., sino el ámbito entero de la experiencia (todo el diagrama). Muy bien, todo es un gran sueño. Pero en ese gran sueño en que estamos todos todo el tiempo, hay todavía una distinción por hacer entre aquellas «islas» de experiencia que no encajan en las otras y el vasto resto de las que son uniformes. Esa distinción será todavía válida, sólo que ahora no podemos usar la palabra «sueño» para distinguir las islas del resto, puesto que ya hemos vaciado esta palabra para aplicarla a la totalidad de la experiencia. Así que tendremos que inventar una nueva palabra para hablar exactamente de la misma cosa a la que nos referíamos antes mediante la palabra «sueño». ¿Qué ganancia puede haber en esto? No cambiaríamos ninguno de los rasgos de nuestra experiencia al hacerlo; sólo estaríamos sustituyendo por una palabra nueva una palabra que ya es de uso corriente y que entiende todo el mundo.

De hecho, hay muy poca dificultad en distinguir las experiencias oníricas de las de la vida de vigilia. A lo más, pocos momentos después de despertarnos percibimos que la Isla de los Mares del Sur no encaja en ninguna de nuestras otras experiencias. Pero es posible lógicamente que pueda haber mucha más dificultad en hacer la distinción que la que hay ahora; se pueden imaginar condiciones lógicamente posibles en las cuales no supiésemos *qué* decir. Suponga que la totalidad de la experiencia de usted está dividida en dos partes iguales: un período de un tipo de experiencia T_1 (casa, libros, aulas, un grupo de gente), seguido de un período igual de un tipo de experiencia enteramente diferente T_2 (palmas tropicales, océano, tribus nativas), y que estos dos conjuntos de experiencias se alternasen a lo largo de su vida. Ningún conjunto de experiencias tiene ninguna relación con el otro, sino que cada uno de ellos es completo y coherente consigo mismo. Usted podría preguntarse: «¿Estaba soñando cuando experimenté el océano tropical y las palmeras»? Pero en el siguiente intervalo de experiencia se podría preguntar: «¿Estaba soñando cuando experimenté el dormitorio, la cocina, las personas conocidas, etc.?» Y puesto que estos dos conjuntos de experiencias serían igualmente ordenados y coherentes, no habría manera de que usted los distinguiese. Sus experiencias se dividirían en dos grupos, sin cualidades de un grupo privilegiadas sobre el otro que permitieran decir «esto es la realidad; lo otro era solamente un sueño persistente».

Esse est percipi. Ahora debemos considerar otro aspecto del idealismo. De acuerdo con el idealismo, los objetos físicos son familias de experiencias sensoriales. Pero, obviamente, las experiencias no existen inexperimentadas. Los objetos físicos por tanto, tampoco existen inexperimentados.

Esta última aserción está en conflicto tajante con nuestras creencias de sentido común. Creemos que los objetos físicos continúan existiendo sean o no experimentados. El idealismo está obligado a negar eso. De acuerdo con el idealismo, *esse est percipi* («ser es ser percibido») por lo que se refiere a los objetos físicos. El idealismo dice de los objetos físicos lo mismo que el sentido común dice de las experiencias de todo tipo: que no existen y no pueden existir inexperimentados; y si no pueden existir individualmente, las combinaciones de ellas (por medio de las cuales el idealismo define los objetos físicos) tampoco pueden. No puede haber realidad aparte de la experiencia, dice el idealismo. Las mesas, los árboles y otros objetos físicos son familias de experiencias. No tienen otra existencia que como experiencias; e incluso si la tuviesen, no podríamos saberlo, pues nuestro conocimiento está limitado al ámbito de nuestras experiencias.

¡Pero es seguro que la mesa no deja de existir cuando yo salgo de la habitación! No, no si usted se queda en la habitación y continúa percibiéndola. Pero suponga que ambos nos vamos de la habitación, ¿deja de existir la mesa? Sí, si nadie tiene experiencia de ella. Si pensamos que no hay nadie en la habitación, y nos vamos quince minutos y luego volvemos podemos encontrarnos a Jones diciendo «existió todo el tiempo; yo estaba mirando por un agujero en la pared, y puedo asegurarles que tuve experiencias de mesa mientras os habíais ido, exactamente igual que cuando estábais aquí». Ningún idealista negaría esto. Pero supongamos que no hay *nadie* en la habitación, ninguna persona ni organismo de ninguna clase que pueda tener experiencias de mesa. ¿Existe la mesa durante ese período? No; *esse est percipi,* y no hay *esse* porque no hay *percipi.*

«Bien, ¿qué diferencia hay?» se podría preguntar. «En tanto la mesa esté siempre ahí cuando volvemos, ¿de qué nos preocupamos? La cuestión de si existen intervalos entre las percepciones no puede suponer ninguna diferencia en absoluto para nuestras experiencias reales.» El idealista, por supuesto, no negaría esto. Mas sea o no una cuestión práctica, sería interesante saber cuál es la respuesta, y cómo se puede saber que es verdadera.

«Los objetos físicos existen en los intervalos interperceptuales, y yo puedo probarlo fácilmente», alguien podría sugerir. «Dejemos una cámara de cine en la habitación, pongámosla a funcionar, y luego que salga todo el mundo. Volvamos a los pocos minutos, revelemos la película y proyectémosla en una pantalla. Entonces todos seremos testigos del emocionante drama de la mesa que continúa existiendo durante nuestra ausencia.» Pero el idealista no se convencería con ningún argumento tal. La cámara de cine es ella misma un objeto físico, y es también, de acuerdo con el idealismo, una familia de ex-

periencias sensoriales que también deja de existir cuando no es experimentada. La cámara, la mesa, y naturalmente la habitación misma y el edificio de que es parte van todos en un mismo bote: *esse est percipi* se aplica por igual a todos ellos. Además, nuestra narración de la serie entera de sucesos es dada toda ella en términos de experiencias: tenemos experiencias de mesa, luego experiencias de mesa y cámara, luego experiencias de otra habitación, y luego experiencias de mesa proyectada en una pantalla. Nadie, ciertamente no el idealista, duda de que tengamos esta sucesión de experiencias. Y eso es todo lo que hay: esa sucesión de experiencias nada más. Nada, aparte de la serie de experiencias, existe, y nosotros no lo sabríamos, incluso si algo existiese.

Nuestra frustración en este punto puede ser similar a la del muchacho al que le dijo su hermano que la luz de la calle se apagaba siempre que cerraba los ojos. Miró atentamente la luz de la calle, cerró los ojos estudiadamente, luego furtivamente los abrió por un instante, y el farol estaba encendido como de costumbre. «¡Pero tú dijiste que se apagaba!» «Sí —dijo el hermano— cuando tus ojos están cerrados; pero cuando miraste a hurtadillas se encendieron.» ¿Cómo podría jamás probar lo contrario el muchacho? ¿Es el idealismo, como observaba un crítico del siglo XVIII, «completamente absurdo y completamente irrefutable»?

«Tenemos que creer que existen objetos físicos no percibidos para dar cuenta de lo que vemos cuando los percibimos de nuevo.» Usted enciende un fuego en la chimenea, lo mira arder un momento y luego abandona la habitación durante media hora. Cuando vuelve, no queda en la chimenea sino un montón de rescoldos. Es seguro que el fuego debe haber ardido incluso cuando nadie lo estaba percibiendo; ¿de qué otro modo puede usted explicar el hecho de que hubiese troncos ardiendo en el fuego cuando salió y sólo rescoldos cuando volvió? La madera debe haber ardido mientras usted se fue, y para arder debió haber existido. O, por ejemplo: muchas veces usted ha visto una casa y también su sombra; esta vez ve la sombra pero no está en posición de ver la casa. Pero seguramente la casa debe existir en ese momento, aunque ni usted ni nadie más la esté percibiendo, ¿qué otra cosa estaría proyectando la sombra?

En estos ejemplos estamos apelando a leyes de la naturaleza bien establecidas acerca del fuego y la sombra. Pero, nos recordaría el idealista, hemos sabido que estas leyes son verdaderas sólo por los casos que pudimos observar; no tenemos ninguna justificación para extenderlas a los casos no observados. «Cada vez que he observado X he observado Y; luego es probable inductivamente que esta vez,

cuando observe X, observe Y.» Pero esto no dice nada en absoluto sobre qué sucede cuando *no* observo X. Ninguna observación puede decirme qué sucede cuando nadie observa. Incluso si los objetos físicos continuasen existiendo cuando nadie los percibe, ¿cómo podemos tener una buena razón para creer que así es, si nadie puede observarlos existiendo inobservados?

Es verdad que puedo haber observado muchas veces un fuego ardiendo, y puedo argüir inductivamente que, si enciendo un fuego esta vez, puedo observarlo arder esta vez. Pero no puedo argüir, a partir de la experiencia pasada o presente, nada en absoluto sobre lo que sucede o sucederá cuando ni yo ni nadie más lo esté observando, pues no tengo base observacional sobre la cual hacer la aserción. *Esse est percipi* se aplica a las leyes de la naturaleza igual que a los objetos físicos. Las únicas leyes que estamos en condiciones de enunciar son aquellas que conectan experiencias entre sí; no podemos enunciar nada sobre qué exista aparte de la experiencia.

¿Cómo podríamos, en efecto, saber que los objetos físicos existen no percibidos? 1) No podemos saberlo por experiencia, dado que, por supuesto, nadie puede observarlos existiendo inobservados. 2) Así que sólo podríamos saberlo por *inferencia.* Pero *a)* no podemos inferirlo *deductivamente.* No podemos deducir ningún enunciado sobre un estado inobservado de un objeto físico a partir de premisas observacionales que sólo se refieran a los estados observados de ese objeto; no podemos deducir una conclusión sobre lo inobservado a partir de premisas sobre lo observado: tal conclusión no se seguiría lógicamente de las premisas. *b)* Ni podemos inferirlo *inductivamente*: para establecer una conclusión inductivamente (que en el mejor de los casos proporciona probabilidad, no certidumbre), hemos de argüir a partir de casos que observemos. Observamos X seguido por Y una vez, dos, mil, e inferimos inductivamente que la próxima vez que observemos X también observaremos Y. Pero no podemos inferir que una cosa o evento o uniformidad entre eventos, además de existir cuando es observada, *también* existe cuando no es observada. De cualquier correlación entre eventos —el primero observado y el segundo inobservado— *no podemos observar ni un sólo caso,* y de aquí que no tengamos base observacional para siquiera comenzar un argumento inductivo.

¿Cómo, entonces, podríamos saber algo sobre objetos existentes no observados? Sólo podríamos saberlo por observación o por inferencia. No podemos conocerlo por observación. La inferencia es deductiva o inductiva. No podemos saberlo por inferencia deductiva, y no podemos saberlo por inducción; luego no podemos saberlo por

inferencia. Puesto que no podemos saberlo por observación ni por inferencia, no podemos saberlo en absoluto. Q. E. D. [5].

Idealismo débil contra idealismo fuerte. Tal es la tesis de una versión del idealismo que podemos llamar idealismo débil, no porque sea menos plausible sino porque tiene pretensiones menores que el idealismo fuerte. El idealismo débil dice: Incluso si los objetos físicos existen cuando no son percibidos, no tenemos razón en absoluto para creer que es así; no podríamos saberlo aunque ocurriese, pero es lógicamente posible que así sea. El idealismo fuerte afirma: No es posible lógicamente que existan; que los objetos físicos existan no percibidos es una contradicción en los términos. Esto es lo que decía Berkeley, sólo que él habitualmente hablaba de «repugnancia» en lugar de «contradicción». No es que (decía Berkeley) no haya *indicios* de que existan objetos físicos no percibidos —¿cómo podría haber indicios a favor de lo que es imposible lógicamente?—, es que si usted dice que existe un objeto físico no percibido se está contradiciendo. ¿Por qué esto? Examinemos el razonamiento.

1. Tenemos conocimiento directo de objetos físicos.
2. Todo de lo que podemos tener conocimiento directo son las experiencias.

Luego, 3. Los objetos físicos son experiencias (esto es, familias de experiencias).

Este es el primer paso. El enunciado 1 es tal que todos lo creemos y debemos creer, si hemos de eludir el escepticismo completo; no desearíamos meternos con este enunciado a menos que sea absolutamente necesario hacerlo. El enunciado 2 no sólo es sostenido por Berkeley, sino también por su oponente Locke. Y los dos juntos proporcionan la conclusión, el enunciado 3. Ahora bien, el enunciado 3, conclusión del primer argumento, se toma como premisa de un segundo argumento:

3. Los objetos físicos son experiencias.
4. Las experiencias no pueden existir inexperimentadas. (No pueden = imposible).

Luego, 5. Los objetos físicos no pueden existir inexperimentados. (No pueden = imposible lógicamente).

Ya hemos llegado a 3; 4 es verdadero con toda seguridad; en efecto, es analítico, y proporciona la conclusión del enunciado 5, al que parece que debemos asentir, nos guste o no. Si afirmamos que los objetos físicos no existen inexperimentados estamos emitiendo un juicio analítico, y si lo negamos nos contradecimos a nosotros mismos.

[5] Ver W. T. Stace, «The Refutation of Realism», *Mind,* LIII (1934).

¿Por qué, entonces, es tan sorprendente la conclusión? Nadie quiere negar un enunciado analítico ni afirmar uno contradictorio. El idealista dice que es sorprendente sólo porque nunca hemos digerido realmente la premisa inicial del argumento del idealismo, que los objetos físicos *son* familias de experiencias sensoriales. Asimilemos esta premisa, y ninguna de estas objeciones surgirá. Estamos sorprendidos y aturdidos por la conclusión sólo porque tenemos escondida en la trastienda de nuestra mente la idea de las mesas y los árboles como habitantes de un mundo de cosas que son independientes de nuestra mente y continúan existiendo sin que importen los perceptores: en otras palabras, de las mesas y los árboles como *no* siendo familias de experiencias sensoriales. Aceptemos la ecuación «objetos físicos = familias de experiencias sensoriales», y no quedará más base para lamentarse por la discontinuidad de los objetos físicos (que dejen de existir cuando no son experimentados) que la que hay para hacerlo por la discontinuidad de placeres y dolores, que ya todo el mundo acepta. Hemos arrojado por la puerta principal el concepto de objetos físicos existentes independientemente, pero lo hemos vuelto a introducir por la puerta trasera. Una vez que realmente captemos el hecho de que los objetos físicos son familias de experiencias sensoriales, y realmente nos compenetremos de este enunciado de identidad, nunca plantearemos ninguna pregunta acerca de su existencia no percibida, como no lo hacemos en el caso de los dolores o placeres, pensamientos o ideas.

«Pero lo que es imposible lógicamente no puede ni siquiera ser concebido o pensado.» Y ¿no pensamos constantemente en los objetos físicos como existentes sin ser experimentados? Existan o no de este modo, es seguro que podemos pensar en ellos como existentes de esa manera. En consecuencia, ¿cómo puede ser imposible lógicamente su existencia no experimentada?

Pero, dice usted, seguramente nada es más fácil que imaginar árboles, por ejemplo, en un parque, o libros existiendo en un gabinete, y nadie allí que los perciba. Respondo que puede hacerlo, no hay dificultad en ello; pero, ¿qué es todo esto, le pregunto, sino formar en su mente ciertas ideas que usted llama libros y árboles, y al mismo tiempo omitir la idea de alguien que pueda percibirlos? Pero, ¿acaso no los percibe o piensa en ellos usted mismo entre tanto? Por consiguiente, esto nada tiene que ver con la cuestión; sólo muestra que usted tiene el poder de imaginar o formar ideas en su mente; pero no muestra que pueda concebir como posible que los objetos de su pensamiento puedan existir sin la mente. Para probar esto es necesario que usted los conciba existiendo inconcebidos o impensados, lo que es una contradicción manifiesta [6].

---

[6] George Berkeley, *Principles of Human Knowledge*. Párrafo 23.

La causación de las experiencias sensoriales. Sin embargo, surge otro problema; ¿cuál es la causa de nuestras experiencias sensoriales? Locke decía que los objetos físicos, que existen aparte de nuestra experiencia, las causan; pero Berkeley intentó refutar esta tesis. Si los objetos físicos son familias de experiencias sensoriales, como sostenía Berkeley, no le está permitida esta opción, pues tendría que retractarse de su interpretación de los objetos físicos. No obstante, ¿no deben nuestras experiencias sensoriales tener una causa? Seguramente su acaecer tiene una causa u otra.

Se podría pensar que Berkeley estaría obligado a decir que las experiencias sensoriales son causadas por los objetos físicos, si había de creer en la posibilidad de la ciencia empírica. Pero Berkeley no está de acuerdo con esto; la ciencia es posible, decía, pero, cuando usted considere qué es la ciencia, encontrará que sólo correlaciona unas experiencias sensoriales con otras. «Si hay un relámpago hay un trueno», dice la ciencia, sin tener mención de nuestras experiencias sensoriales. Pero, como acabamos de argüir, ni la ciencia ni nadie está en condiciones de decir nada sobre lo que sucede cuando nadie está observando; el científico sólo puede informar de lo que observa, y, por tanto, no puede decir nada, como nadie puede, sobre los sucesos que ocurran inobservados. De acuerdo con Berkeley, todos los enunciados científicos son realmente enunciados de uniformidades entre experiencias sensoriales: por ejemplo, «si usted tiene una experiencia de relámpago, será seguida por una experiencia de trueno». El científico, a buen seguro, no hace referencia explícita a las observaciones, sino a los sucesos observados. No obstante, dice Berkeley, son los sucesos *observados* todo aquello de lo que tiene derecho a hablar. Los científicos elaboran generalizaciones inductivas de la forma «si A, entonces B»; pero *deberían,* si fueran completamente precisos, decir, en su lugar, «si sucede la experiencia-A, entonces (regularmente) sucede la experiencia-B». Todo enunciado sobre sucesos puede ser traducido por enunciados sobre experiencias, y toda correlación entre sucesos es una correlación entre experiencias. Si hemos de ser capaces de decir algo sobre las causas, estas causas (y efectos) deben ser experimentados. Sólo podemos hacer generalizaciones causales sobre lo que experimentamos; de otro modo, no tenemos base para hacerlas. Anunciamos regularidades causales que conectan algunos elementos de nuestras experiencias, los A, con otros, los B. Así podemos hacer enunciados causales, pero son enunciados de correlaciones de experiencias («conjunciones constantes» en la experiencia) y nada más. Por tanto, podemos hacer un lugar a la causalidad sin apelar a ninguna doctrina tal como la de que los objetos existen inobservados.

No obstante, no estamos satisfechos. Incluso si hay una correlación causal entre las experiencias sensoriales (examinaremos posteriormente este punto), ¿no hay también una relación causal entre nuestras experiencias y cualquier cosa que las cause? ¿Y qué podría causarles sino (en un sentido u otro) los objetos físicos? ¿De qué otro modo podemos explicar que tengamos experiencias sensoriales similares, sino por el hecho de que hay objetos físicos que las causan? Seguramente, tenemos que dar cuenta de algún modo del hecho de que, cuando miramos en la misma dirección, ambos tengamos experiencias de mesa en vez de, digamos, experiencias de elefante. Y, seguramente, la forma más directa de dar cuenta de esta similitud de nuestras experiencias sensoriales (sin la cual sería imposible la comunicación) es que ambos experimentamos el mismo objeto físico, y que el objeto físico causa las experiencias. Cierto, Berkeley decía que «los objetos físicos existen inobservados» es una contradicción en los términos. Pero si necesitamos los objetos físicos como causas de las experiencias sensoriales, ¿no muestra esto que el análisis de Berkeley de «los objetos físicos existentes no observados» está equivocado en algún punto de su desarrollo?

Berkeley *podría* haber dicho simplemente: «Los objetos físicos son familias de experiencias sensoriales, como he mostrado en mis argumentos. En cualquier otro sentido, no existen; en verdad, decir que existen encierra una contradicción. La causalidad es una relación entre experiencias sensoriales; el concepto de causa no puede ser empleado para conectar experiencias sensoriales con algo distinto de otras experiencias sensoriales. Luego, no puede ser usado para conectar experiencias sensoriales con causas no observables de experiencias sensoriales».

Pero Berkeley no dijo esto. En lugar de ello, como buen obispo que era, arguyó que todas las experiencias sensoriales *están* causadas por un espíritu infinito, Dios. Dios, no los objetos físicos, causa nuestras experiencias sensoriales. La razón de que las experiencias sensoriales ocurran de una manera ordenada —excluyendo las alucinaciones, etcétera— es que Dios nos da nuestras experiencias sensoriales, y lo hace de manera ordenada, de modo que podamos hacer predicciones sobre la base de ellas y así guiar nuestras acciones. Dios *podría* haber hecho nuestras experiencias tan caóticas que no hubiese en absoluto familias de experiencias, y, por tanto, tampoco regularidades de la experiencia que pudiésemos llamar objetos físicos. Pero Dios, como es bueno, ha elegido, en vez de eso, darnos conjuntos ordenados de experiencias sensoriales. Planta éstas directamente en nuestras mentes: no necesita como intermediarios a los objetos físicos del realista. (Puesto que no podríamos conocer de ningún modo la existencia de

estos objetos físicos, no nos serían de ningún provecho, incluso si existieran.) El alimenta nuestras experiencias directamente, sin mediación. La realidad consta, por tanto, de mentes y sus experiencias. Dios es una mente infinita, y usted y yo mentes finitas. Hay mentes (la de Dios y las nuestras) y sus experiencias (las de Dios y las nuestras). Las experiencias son sucesos de la historia de las mentes. Eso es todo; no hay más. Dios causa que tengamos nuestras experiencias en el orden que las tenemos. No hay necesidad de nada más.

¿Por qué, cuando miramos ambos en la misma dirección, tenemos experiencias sensoriales similares? Porque Dios alimenta experiencias sensoriales similares en contextos similares, de modo que podamos comunicarnos unos con otros. Si usted viese un árbol donde yo veo un elefante, y al momento siguiente usted viese un sofá y yo una arroba de manzanas, no seríamos capaces de comunicarnos. Pero, correlacionando las series de sus experiencias con las mías, Dios hace posibles la predicción y la comunicación. Dios obra de manera ordenada: tan ordenada, ciertamente, que Dios no sólo capacita a nuestras mentes diferentes para comunicarse, sino que también regula el curso de las experiencias sensoriales de varias personas, de modo que, notando qué sigue a qué regularmente en su experiencia, pueden establecer correlaciones con la serie total. Así es posible la ciencia. Las leyes de la naturaleza son la voluntad de Dios manifestada en la serie ordenada de experiencias sensoriales que tenemos.

Críticas. Una vez que hemos introducido a Dios en el cuadro como causa y ordenador de nuestras experiencias sensoriales, comienzan a llover objeciones sobre la tesis de Berkeley.

1. Berkeley comenzaba con la premisa que heredó de Locke, «la mente sólo tiene conocimiento directo de sus propias experiencias». Esto es lo que condujo a Berkeley a negar los objetos físicos como algo distinto de las experiencias, de modo que aún podía considerarlos como cognoscibles. Pero ahora Berkeley ha introducido algo distinto de las experiencias: Dios, como la causa de ellas. Sin embargo, si sólo podemos conocer nuestras propias experiencias, ¿cómo podemos saber que hay un Dios que las causa? Si nuestro conocimiento (en todo caso, conocimiento empírico) está limitado a lo que nos da la experiencia sensorial, y si Dios no es una experiencia sensorial (o familia de tales experiencias), ¿cómo podemos conocer algo sobre Dios, según las mismas premisas de Berkeley? Si decimos que existe tal Dios y que podemos saberlo, entonces conocemos, después de todo, algo distinto de nuestras propias experiencias sensoriales. Y si podemos conocer una cosa —Dios— más allá de nuestras experiencias sensoriales, ¿por qué no también una segunda cosa, los objetos físicos? Si Berkeley puede introducir algo distinto a las expe-

riencias sensoriales, ¿por qué no podemos nosotros introducir alguna otra cosa? Berkeley introdujo a Dios; la mayoría de nosotros introduciría los objetos físicos. Pero entonces, por supuesto, caeríamos en el argumento de Berkeley de que el concepto de objeto físico es autocontradictorio. Si esta acusación es verdadera, no tenemos derecho a introducir objetos físicos, pero, ¿qué le da derecho a él a introducir a Dios?

Muchos lectores que le habían seguido hasta aquí, y habían estado de acuerdo con él o se habían sentido incapaces de refutarlo, creyeron que esta introducción de Dios como causa de las experiencias fue un infortunado error. Lo hace vulnerable precisamente al tipo de objeción que él mismo presentó a Locke y los realistas. Al decir que sólo podemos conocer nuestras propias experiencias sensoriales, y también que podemos conocer que existe Dios para causarlas, el segundo enunciado contradice al primero, y uno de los principios básicos de la epistemología de Berkeley ha sido traicionado. Apenas hay un lector de Berkeley que, cuando Dios es repentinamente introducido en la escena, no sienta que esto es un fraude.

Pero supongamos, ahora, que dejamos a Dios fuera. Supongamos por un momento que Berkeley nunca ha introducido a Dios en su epistemología. ¿Hay otras objeciones que podamos hacer a su tesis?

2. Llevemos más lejos nuestra primera objeción: Si Berkeley cree realmente que todo aquello de lo que tenemos conocimiento directo son nuestras propias experiencias —y, en consecuencia, que todas las proposiciones de las que podemos tener conocimiento son sobre nuestras propias experiencias— ¿qué razón tenemos para creer que, no sólo Dios, sino también otras mentes existen? Yo tengo los mismos elementos de juicio para creer que su *cuerpo* de usted existe que los que tengo para la mesa y los libros: todos ellos son, de acuerdo con Berkeley, familias de experiencias sensoriales. Yo puedo observar su cuerpo, pero no puedo observar sus pensamientos y sentimientos y experiencias sensoriales. ¿Qué razón tengo, entonces, para creer que su cuerpo tiene una mente conectada a él? En verdad, podemos ir más lejos ¿qué razón tengo para creer que su cuerpo, la mesa, y otros objetos físicos son algo más que experiencias sensoriales mías?

El solipsismo (yo-solo-ismo), en su forma débil, sostiene que yo soy la única mente que existe, que hay cosas físicas (incluidos otros cuerpos) aparte de mí mismo, pero que mi mente es la única que hay. En su forma fuerte, el solipsismo sostiene que ni siquiera existen objetos físicos (incluidos otros cuerpos), sólo hay experiencias sensoriales mías, y no tienen otra existencia que como contenidos de mi mente. En uno u otro caso, no tengo ninguna razón para creer en la

existencia de mentes distintas de la mía propia y, así, afirmo que la mía es la única. «La mente sólo tiene conocimiento directo de sus propias ideas», de modo que es eso todo lo que existe: mi mente y sus ideas.

Nadie de hecho es solipsista; todos creemos que hay otras personas, que piensan, sienten y tienen experiencias sensoriales como nosotros. Estaría en una curiosa posición una persona que dijese: «¡Estoy tan convencido del solipsismo que creo que todo el mundo debería ser solipsista!» Y si un solipsista escribe libros para probar su tesis, ¿a quién los dirige, puesto que no cree que haya nadie para leerlos y entenderlos? Más aún, el solipsismo parece quebrarse en tantas tesis diferentes como personas hay: si Jones es un solipsista, cree que sólo Jones existe; pero si Smith es solipsista, cree que sólo Smith existe, que es una tesis muy diferente y, de hecho, está en conflicto con la de Jones.

Nuestra cuestión por el momento, sin embargo, no versa sobre las dificultades del solipsismo sino sobre Berkeley. Nuestra cuestión era: ¿Cómo, con las premisas de Berkeley, se podría evitar el solipsismo? ¿No es el solipsismo consecuencia de sus propias premisas? Es verdad que Berkeley intentó evitar esta conclusión diciendo que «*esse est percipi*» sólo se aplica a los objetos físicos, no a las mentes: las mentes existen, no importa si son o no experimentadas; sólo son los objetos físicos los que no existen. Para las mentes «*esse est percipere*» («ser es percibir», esto es, experimentar). Hasta aquí muy bien; pero, ¿cómo, según las propias premisas de Berkeley, podría saber esto? Si las mentes humanas no tienen ventanas para observar nada sino el curso de sus propias experiencias sensoriales (que *no* incluyen otras mentes o *sus* experiencias sensoriales), parecería que la mente de Berkeley al menos ha tenido una ventana.

♣ 3. Intentemos otra línea de ataque: que «los objetos físicos existen» (en el sentido de Locke, no como «manojos de ideas»), no es precisamente falso, decía Berbeley, sino autocontradictorio. Esta es una afirmación muy fuerte. Se podría replicar: «Siempre se puede hacer autocontradictorio un enunciado definiendo los términos de tal modo que se le haga resultar serlo. Si defino círculo como un octágono grande, entonces el enunciado "los círculos no tienen vértices" es autocontradictorio, pero sólo porque he definido círculo de esa manera peculiar. Usted es libre de definirlo así, si quiere, pero no hay razón por la que yo deba aceptar su estipulación, y, por tanto, la implicación de que los objetos físicos existen no percibidos es autocontradictorio».

Berkeley, por supuesto, dice que *hay* una buena razón para definir «objeto físico» de esa manera: si no lo hace, quedará usted abando-

nado al escepticismo completo en lo que se refiere a la existencia y naturaleza de los objetos físicos. Las únicas proposiciones no analíticas que podemos conocer versan sobre nuestras propias experiencias sensoriales, por lo que, si los objetos físicos no son experiencias sensoriales (o familias de ellas), son incognoscibles. Esta premisa puede ser cuestionada, y en efecto lo será más avanzado el capítulo; pero esto mejor se puede hacer en el contexto de las teorías que la cuestionan. Entretanto, hagamos una distinción simple que puede abrir una grieta en la armadura de Berkeley:

«Los objetos físicos no pueden ser pensados como existentes aparte de una mente pensante», creía Berkeley. (En el momento en que usted intenta pensar en los libros de un gabinete existiendo sin una mente, está usted pensando en ellos.) Pero hay en esto una ambigüedad. Si se quiere decir que

1. Los objetos físicos no pueden ser pensados como existentes aparte de una mente pensante,

esto es, sin duda, verdad. No se puede pensar en ellos ni en ninguna otra cosa como existente o haciendo cualquier otra cosa sin primero tener una mente con qué pensar. Este enunciado es tan obviamente verdadero que casi no vale la pena formularlo. (Quizá es analítico, pero no necesitamos emplear tiempo en este punto para investigarlo.) Pero no debe ser confundido con un enunciado muy diferente:

2. Los objetos físicos no pueden ser pensados como existentes aparte-de-una-mente-pensante,

que no es en absoluto trivial, y, de hecho, es falso: pensamos en ellos así todo el tiempo. Yo no puedo pensar sin mente, pero puedo pensar en algo como *existente* sin mente. Los pensamientos no pueden existir sin mentes, pero esto no prueba que las mesas y los árboles no puedan existir sin mentes. Existan o no —y quizá no podamos saber si existen o no—, al menos *pensamos* en ellos como existentes sin mentes. ¿No piensa así en ellos el realista, incluso si, como Berkeley decía, está equivocado? Y lo mismo con la percepción que con el pensamiento: usted no puede percibir sin una mente en mayor medida que pensar sin una mente, pero no se sigue que lo *que* usted percibe no pueda existir sin una mente. Puede que no, desde luego, pero indudablemente no podemos probar que no por medio del argumento de Berkeley. La *percepción* no puede darse sin una mente, pero *aquello que usted percibe* puede, al menos es posible lógicamente. Si hay otra manera positiva de definir «objeto físico» que no sea como

familia de experiencias sensoriales, queda por verse. Pero si el obstáculo lógico está eliminado, podemos seguir adelante:

4. Incluso si hemos proyectado alguna duda sobre la afirmación de Berkeley de que «los objetos físicos existen no percibidos» es autocontradictorio, no hemos tratado aún con la afirmación más suave de que incluso si existen no percibidos, no podemos tener buenas razones para creer que así sea, puesto que «nadie los ha observado nunca existiendo no percibidos».

En la vida cotidiana no vacilamos en creer que los objetos físicos existen inobservados. Si dejo un grifo correr en el baño y vuelvo después y encuentro que está lleno de agua, supongo que el agua fluyó en la bañera durante mi ausencia; ¿de qué otro modo, pienso, podría explicar cómo llegó allí el agua? Etcétera. El idealista (versión débil) arguye, sin embargo, que no hay manera de probar esto (págs. 641-42): no podemos percibirlo existiendo no percibido, ningún argumento deductivo me permitiría concluir nada sobre lo inobservado cuando todas las premisas son sobre lo observado, y ningún argumento inductivo será capaz de allanar el terreno porque ni siquiera hemos observado un caso de A (algo existiendo observado) acompañado de B (algo que continúa existiendo inobservado). Así, la tesis de que los objetos existen inobservados, incluso si no es autocontradictoria, es una a cuyo favor no hay ni puede haber ningún indicio.

Pero ¿es esto verdad? ¿*No* hay indicios? ¿No es el hecho de que la bañera esté llena de agua cuando volví un indicio de que el agua cayó dentro de ella durante mi ausencia? De acuerdo con Berkeley es un gran «como si»: la serie de mis experiencias sensoriales es precisamente la que sería *si* la bañera y el agua hubiesen existido durante toda mi ausencia. Pero ¿por qué recurrir a este rodeo del «como si», cuando igual podemos decir que *existió* durante mi ausencia? (Es cierto que Berkeley dice «no fue inobservado, pues Dios lo estuvo observando todo el tiempo», pero ya hemos visto razones para objetar la introducción de Dios en el asunto por parte de Berkeley.) Bien, podemos *decirlo,* pero ¿qué elementos de juicio podemos aducir? No podemos percibir su existencia no percibidos, ni podemos deducirla de enunciados sobre lo que observamos. Nuestros elementos de juicio deben ser *inductivos*. Se puede argüir que el concepto de inducción del idealista es demasiado restringido. Nuestros elementos de juicio sobre la existencia de los protones y electrones son inductivos, a pesar del hecho de que nadie ha observado nunca estas entidades. No podemos argüir «cada vez que hemos estado en las condiciones perceptuales C, hemos visto electrones», pues nunca los hemos visto. En lugar de eso, argumentamos a partir de la existencia de

rasgos muy especiales de nuestra experiencia sensorial (cuáles son exactamente sólo podría ser enunciado por físicos competentes) para llegar a la existencia de entidades que explican esos rasgos. Los electrones no pueden ser observados, pero son la mejor explicación de lo que observamos. Ahora bien, parece que no podemos argumentar de la misma manera a favor de los objetos físicos cuando no son observados. Si suponemos que existen inobservados, tenemos la mejor *explicación de ciertos hechos de la experiencia,* por ejemplo, de que la sombra continúe proyectándose incluso aunque no veamos la casa, que la bañera esté llena de agua cuando volvemos al cuarto de baño, etcétera. La ciencia constantemente está postulando entidades sobre la base de razonamientos de esta especie, y parece no haber razón por la cual no debamos disponer de ellos también aquí.

Esta hipótesis —de que los objetos físicos existen inobservados— sólo es posible *supuesto* que sea posible lógicamente que existan inobservados los objetos físicos; una hipótesis debe siempre ser una posibilidad lógica. Pero si Berkeley está en lo cierto, que los objetos físicos existan inobservados no puede ni siquiera ser una tentativa de hipótesis, pues es imposible lógicamente, es una contradicción en los términos. Los objetos físicos, de acuerdo con él, son familias de experiencias sensoriales, y las familias de experiencias sensoriales, por supuesto, no pueden existir inexperimentadas. Por tanto, nuestro primer cometido debe ser quebrar de una vez por todas la base de esta definición de «objeto físico» de modo que no vuelva a rondarnos más.

Para cumplir este cometido entra en la arena otra teoría. Si bien está de acuerdo con el idealismo en muchos puntos, como el análisis del error perceptivo (alucinaciones, ilusiones, sueños), el *fenomenalismo* discuerda enfáticamente con el idealismo sobre «*esse est percipi*». Ofrece una interpretación distinta de la existencia física que nos permite decir sin contradicción que los objetos físicos existen no percibidos. Pasemos a esta teoría, para ver qué explicación alternativa tiene que ofrecer.

Ejercicios

1. Valore la tesis de Berkeley de que «el objeto real es el objeto tocado». ¿Se le ocurren excepciones a esto? (Observe: Aún no hemos tocado ninguno de los planetas aparte de la tierra. ¿Por qué, sin embargo, los consideramos objetos físicos reales? ¿Qué pasa con los relámpagos? ¿El arco iris?)

2. A veces se dice que tomamos nuestras experiencias táctiles como decisivas porque «la experiencia ha mostrado que tenemos más ilusiones y alucinaciones visuales que táctiles». ¿Qué está errado en este razonamiento?

3. Si no tuviésemos experiencias sensoriales visuales o táctiles, sino sólo experiencias auditivas y olfativas, ¿habríamos sido capaces de formar el con-

cepto de objeto físico? Si usted nunca hubiese visto o tocado una campanilla sino sólo oído el sonido, ¿sería capaz de decir «el sonido proviene de una campanilla» o incluso «el sonido viene de un objeto físico»?

4. ¿Cuáles son nuestros criterios al hacer las siguientes distinciones?

a) Decimos que los árboles de la lejana cumbre de la montaña son realmente verdes, aunque parecen de color gris púrpura a la distancia.

b) Decimos que cierta superficie de una pintura puntillista parece verde, pero realmente son puntos azules y amarillos unos junto a otros.

c) Decimos que las cortinas son azules, aunque no parecen azules cuando son vistas a través de gafas rojas (H. H. Price, *Perception,* págs. 210-213).

d) Decimos que el pitido de una máquina de ferrocarril tiene un tono constante, aunque si usted se aleja de la máquina el tono parece ir descendiendo, y si se le aproxima parece ir ascendiendo. (Price, *op. cit.,* pág. 214).

e) Decimos que la naranja tiene realmente determinada cualidad gustativa, aunque tenemos un tipo de experiencia gustativa si la comemos sin que nada la preceda, otro si la comemos después de comer limón, y otro si la comemos después de comer un terrón de azúcar. (Price, *op. cit.,* págs. 214-15.)

f) No decimos: «la postimagen que tuve era realmente roja, aunque, por supuesto, en el momento me pareció amarilla». ¿Por qué no?

5. Nos aproximamos a un objeto que parecía tener un color uniforme, digamos verde, y al aproximarnos más encontramos que consta de pequeños cuadros azules y amarillos. Esta visión desde más cerca es más diferenciada —tiene más detalles específicos— y por tanto la consideramos la visión preferible. Pero ¿qué pasa si yo veo doble? Yo veo dos cosas y usted sólo ve una. ¿No es eso más diferenciado? O cuando miro por un cristal irregular, ¿no es mi visión más diferenciada que de costumbre?... Veo un objeto retorcido de forma compleja cuando usted sólo ve uno homogéneo y rectilíneo. ¿No debía, entonces, mi visión ser considerada como la mejor de las dos? Pero, por supuesto, todo el mundo mantiene que es la peor». (Price, *Perception,* p. 224). Explique por qué es esto. (Price sugiere una respuesta en págs. 224-25.)

6. Si nunca podemos «ir más allá» de la experiencia sensorial —nunca podemos comparar las experiencias sensoriales con algo que no sea experiencia sensorial para descubrir si se «corresponden»— ¿cómo podemos preservar la distinción entre apariencia y realidad en la percepción, entre cómo aparecen o se ven las cosas y cómo son realmente? ¿O no podemos nunca saber «cómo son realmente»?

7. Enuncie tan precisamente como pueda: *a)* cómo sabemos si una cierta experiencia sensorial es alucinación, *b)* cómo sabemos que una cierta experiencia sensorial es ilusoria, *c)* cómo sabemos si estamos soñando (o hemos tenido un sueño), *d)* cómo sabemos que toda nuestra experiencia no es un gran sueño.

8. ¿Podría el idealista replicar con éxito las siguientes cuestiones? Si es así, ¿cómo?

a) Coloco un mantel sobre la mesa, de modo que no se puede ver ninguna parte de la mesa. El idealista debe decir entonces que la mesa no existe, sino sólo el mantel. Entonces, ¿qué soporta el mantel? ¿Está simplemente suspendido en el aire, contrariamente a las leyes de la gravedad?

b) Soy el único perceptor y veo sólo la mitad superior de un edificio. Pero la mitad inferior debe estar ahí, aunque no la vea; ¿cómo podría sostenerse si no existiese la mitad inferior para soportarlo?

c) Abandono la habitación mientras arde el fuego en la chimenea; media hora más tarde vuelvo y sólo quedan rescoldos. ¿No muestra esto que existió el fuego y siguió ardiendo mientras yo estaba fuera? Pero si ardió mientras yo estaba fuera, debe haber existido entretanto.

d) Le probaré que la mesa existe aunque no haya nadie percibiéndola. Todos saldremos de la habitación, pero antes de hacerlo dejaremos funcionando una cámara cinematográfica enfocando la mesa. Después volveremos, sacaremos la película, la revelaremos y la proyectaremos en una pantalla. Entonces seremos testigos del emocionante drama de «la mesa que continúa existiendo mientras todos nos hemos ido», que, si no es exactamente un gran drama, al menos prueba que la mesa existió no percibida.

9. ¿Cómo respondería (o podría responder) un idealista a lo siguiente? ¿Satisfactoriamente, en su opinión?

a) Si el idealismo es verdadero, la ciencia es imposible. Y puesto que la ciencia no sólo es posible sino real, el idealismo ha de ser falso.

b) Las experiencias sensoriales no pueden existir por sí mismas. Tenemos que creer en la existencia de objetos físicos, aunque sólo sea por la razón de que hemos de dar alguna *explicación* del hecho de que las experiencias sensoriales ocurren en el orden que lo hacen. Por ejemplo, las experiencias de mesa ocurren porque realmente hay una mesa que las causa.

c) Si usted puede introducir a Dios para explicar la sucesión ordenada de las experiencias sensoriales, yo puedo introducir los objetos físicos con mucha más plausibilidad para explicar la misma cosa.

d) Si *esse est percipi*, ni siquiera debo existir cuando estoy dormido. (Nota: de los objetos físicos decía Berkeley «Esse est percipi», y de la mente «Esse est percipere». ¿Cuál es la implicación de esta distinción con respecto a la cuestión presente?)

e) Los idealistas admiten, de hecho insisten en ello, que hay experiencias sensoriales. Ahora bien, ¿cómo puede haber experiencias sensoriales si no hay órganos sensoriales, nervios y cerebros? Pero los órganos sensoriales, los nervios y los cerebros son objetos físicos. Así que, después de todo, hay objetos físicos.

10. Examine los siguientes argumentos deductivos en defensa del idealismo. (La conclusión del primer argumento es premisa del segundo.) ¿Acepta usted la conclusión en cada caso? Si no, ¿puede usted encontrar una falla en el razonamiento?, ¿alguna premisa que usted no aceptaría?

Tenemos conocimiento directo de los objetos físicos.

Todo aquello de lo que podemos tener conocimiento directo son nuestras experiencias.

Luego, los objetos físicos son experiencias.

Los objetos físicos son experiencias.

Las experiencias no pueden existir inexperimentadas.

Luego, los objetos físicos no pueden existir inexperimentados.

11. ¿Piensa usted que las siguientes líneas de razonamiento ocasionarían alguna dificultad al idealismo? ¿Por qué?

a) Los objetos físicos son experiencias (o complejos de experiencias); las experiencias son privadas; no obstante, los objetos físicos son públicos.

b) Los objetos físicos son extensos; las experiencias son inextensas; luego los objetos físicos no pueden ser experiencias.

12. ¿Qué diría de alguien que declarase que es solipsista? ¿Piensa usted que el solipsismo puede ser refutado?

13. Proponga argumentos que defiendan o ataquen cada una de las siguientes tesis:

a) (Idealismo «débil»): Incluso si existen los objetos físicos cuando nadie los está observando, no tenemos razón para creer que existen, pues nadie los puede observar inobservados.

b) (Idealismo «fuerte»): La proposición de que los objetos físicos existen inobservados no sólo no tiene elementos de juicio que la apoyen: no *podría*

haber elementos de juicio a favor de ella (o, para el caso es lo mismo, en contra), pues es *autocontradictoria.*

14. Lea primero el ensayo de G. E. Moore «The Refutation of Idealism» (La refutación del idealismo) (en su libro *Philosophical Studies*); lea luego el ensayo de W. T. Stace «The Refutation of Realism» (La refutación del realismo) (*Mind,* 1934). Esboce los argumentos principales de cada ensayo. ¿Cuáles encuentra más convincentes? ¿Por qué?

15. ¿Ayudaría lo siguiente a determinar qué es sueño y qué es vida de vigilia?

a) Justo antes de experimentar la serie T_2 recuerdo haber ido a la cama, irme adormilando e intentar dormir; así que T_2 debe haber sido un sueño.

b) Como ha mostrado Freud, las experiencias del sueño de una persona son buena base para inferir cuáles son sus experiencias (especialmente conflictivas) de su vida de vigilia; pero sus experiencias de la vida de vigilia no proporcionan base para inferir sus sueños. Así que podemos decir qué es qué descubriendo a partir de qué grupo la inferencia es más exitosa.

c) Todas las personas de una localidad dada tienen muy similares experiencias en su vida despierta (ven los mismos edificios, etc.), pero los sueños de cada persona serán grandemente discrepantes de los de toda otra persona. Puedo distinguir las experiencias de la vida de vigilia de las experiencias de los sueños comparándolas con las de otras personas, para ver si tuvieron experiencias similares a las mías.

25. Fenomenalismo

El fenomenalismo concuerda con el idealismo en que nuestro conocimiento de los objetos físicos viene enteramente de nuestras experiencias sensoriales; pero de esto no se sigue, dice el fenomenalista, que, cuando hablamos de objetos físicos, estemos sólo hablando de nuestras experiencias sensoriales, al menos no de nuestras experiencias sensoriales *reales.* También somos capaces de hablar de experiencias sensoriales *posibles,* experiencias sensoriales que *tendríamos* si fuesen satisfechas ciertas condiciones. Los objetos físicos son familias de experiencias sensoriales reales y *posibles.* Cuando miro el árbol tengo experiencias sensoriales reales; pero cuando no, el árbol todavía existe, pues yo *podría* tener experiencias del árbol, aunque no las tenga: siguen estándome *disponibles.* Si el árbol es derribado y quemado, el árbol ya no existe, y las experiencias del árbol ya no están disponibles; pero en tanto sea posible tener experiencias del árbol, el árbol sigue existiendo. Simplemente, se deben especificar las condiciones en las cuales pueden ser obtenidas las experiencias. Ahora no estoy en el vestíbulo, pero creo que aún existe el surtidor: esto es, si yo saliese al vestíbulo tendría experiencias visuales y táctiles del surtidor. Si yo saliese al vestíbulo y para gran sorpresa mía no viese la fuente donde la había visto sólo unos minutos antes, tendría que admitir que mi enunciado «aún hay una fuente en el vestíbulo» era falso.

La afirmación de que un objeto físico existe es, por tanto, contrastable: no se requiere que el objeto sea actualmente percibido, sino que sea *perceptible*. «Ser es ser perceptible», al menos cuando hablamos de objetos físicos. Si afirmo que hay un diamante en el cajón de mi escritorio, no necesito estar percibiéndolo; pero si abro el cajón y está vacío, debo retirar mi aserción, no porque el diamante no fuese percibido cuando hice la afirmación, sino porque no era en absoluto perceptible (esto es, no percibido cuando las condiciones en que la afirmación pudo ser puesta a prueba fueron satisfechas, pero no se llenó el requisito de la percepción). En algunos casos, por supuesto, satisfacer las condiciones de percepción es difícil e incluso imposible técnicamente: sin duda, hay en el fondo del océano flora y fauna que nadie ha percibido jamás, pero sólo podríamos afirmar acertadamente que no las hay si bajamos allí y, habiendo satisfecho las condiciones perceptuales, siguiésemos sin encontrarlas. Hubo largas eras geológicas en las cuales no hubo seres sensibles para percibir los cambios que tenían lugar en la superficie de la Tierra; no obstante, podemos decir que aquellos cambios tuvieron lugar, podemos decir «*si* hubiese estado allí alguien (aunque no había nadie), entonces habría observado estos cambios». Cuáles fueron estos cambios, es, por supuesto, un tema para la investigación de los geólogos sobre la base de los presentes elementos de juicio fragmentarios; pero al menos podemos decir que ocurrieron, y nuestros enunciados no serán autocontradictorios, aunque puedan a veces ser falsos. No necesitamos que Dios los perciba todo el tiempo para dar significado a nuestra afirmación de que tuvieron lugar. Es suficiente decir: «*Si* hubiese habido un perceptor, con las facultades sensoriales apropiadas (no ciego, etc.), entonces habría observado que los cambios tuvieron lugar».

Como lo expresa John Stuart Mill, uno de los primeros fenomenalistas, «la materia es la posibilidad permanente de la sensación». La posibilidad de la sensación existe incluso cuando no existe la sensación real. Pero ahora debemos introducir un punto de la terminología que, por trivial que pueda parecer al principio, es de alguna importancia. Locke y Berkeley usaron la palabra «ideas», pero ésta tiene un significado tan diferente en el siglo XX que no la hemos usado aquí; hemos empleado en su lugar el término comparativamente autoexplicativo «experiencias sensoriales». Mill usaba «sensaciones», pero el uso de esta palabra puede originar confusiones. Si alguien le pregunta «¿qué es lo que usted ve?», usted responderá al principio: «una mesa con algunos libros y papeles encima». Pero si se le pidiese que no interprete nada en la experiencia, sino que meramente informe de lo que vió —de lo que inmediatamente (no inferencialmente) fue consciente—, podría decir: «colores y formas de ciertas formas». No

diría «veo ciertas sensaciones». La palabra «sensación» se reserva usualmente para *el tener* la experiencia, pero las sensaciones no son *lo que* experimentamos; lo que inmediatamente experimentamos son ciertos colores y formas (que son interpretados habitualmente sin un esfuerzo consciente como colores y formas de mesas, libros, etc.). Es por *tener* las sensaciones, sin duda, por lo que experimentamos los colores y las formas; pero son los últimos lo que experimentamos, no las sensaciones. (¿Qué significaría decir: «Estoy viendo ciertas sensaciones visuales»?)

Vemos (inmediatamente) ciertos colores y formas, y esto sigue siendo verdad incluso si somos víctimas de una alucinación o estamos soñando. Usted ve manchas rojas ante sus ojos. No hay, cree usted, manchas rojas en el mundo físico, digamos a 18 pulgadas delante de sus ojos. No obstante, hay *algo* rojo que usted ve; puede sólo existir en su campo visual, y no tener existencia antes o después de que usted tenga la experiencia, pero no obstante allí hay ahora una mancha roja, que no necesita ser una mancha *física,* pues si fuese física podría verla también otra gente, pero sigue siendo verdad que usted la ve, incluso si nadie más la ve. Hay *algo presente ante su conciencia,* una mancha roja, sea o no parte de la realidad física esa mancha. Puede no ser real en el sentido del físico (parte del universo físico localizada en un lugar definido del espacio), pero es real en el sentido de ser una experiencia real de usted: usted tiene realmente la experiencia de ver una mancha roja en su campo visual. *Lo que* usted ve (no el que usted lo vea) directamente —esto es, no inferencialmente— se llama un *dato de los sentidos* (más frecuentemente usado en plural, datos de los sentidos).

Pero no necesitamos volver a las alucinaciones y los sueños para explicar lo que se entiende por «dato de los sentidos».

Tomo este sobre: lo miro, y espero que todos ustedes lo vean. Y ahora lo vuelvo a dejar. ¿Qué ha sucedido ahora? Ciertamente diríamos (si ustedes lo han mirado) que todos nosotros *vimos* el sobre, que todos *lo* vimos, el *mismo* sobre: yo lo vi y ustedes lo vieron. Todos vimos el *mismo* objeto. Y con el *lo,* que todos vimos, significamos un objeto, que en cada uno de los momentos en que lo estuvimos mirando ocupó precisamente *uno* de los muchos lugares que constituyen la totalidad del espacio...

Ahora bien, ¿qué sucedió en cada uno de nosotros cuando vimos el sobre? Empezaré describiendo *parte* de lo que me sucedió a mí. Vi una mancha de un color blanquecino particular, que tenía cierto tamaño y cierta forma, una forma con ángulos o esquinas más bien rectos y limitada por líneas perfectamente rectas. Estas cosas, esta mancha de un color blanquecino, su tamaño y su forma, las vi realmente. Y propongo llamar a estas cosas, el color, el tamaño y la forma, *datos de los sentidos,* cosas *dadas* o presentadas por los sentidos, dadas, en este caso, por mi sentido de la vista. Muchos filósofos han llamado a estas cosas que yo llamo datos de los sentidos, *sensaciones.* Dirían, por ejemplo, que esa particular mancha de color era una sensación. Pero me parece que el

término «sensación» es susceptible de inducir a error. Ciertamente, diríamos que *tuve* una sensación cuando vi ese color. Pero cuando decimos que *tuve* una sensación, lo que queremos significar es, pienso, que tuve la experiencia que consiste en *ver* el color. Es decir, lo que entendemos por una «sensación» en esta frase es *ver* yo el color, no el color que yo vi: no parece ser este color lo que quiero decir que *tuve* cuando digo que *tuve* una sensación de color. Es muy poco natural decir que *tuve* un color, que *tuve* ese particular gris blanquecino o que *tuve* la mancha que era de ese color. Lo que ciertamente *tuve* es la experiencia que consistía en ver yo el color y la mancha. Y, por tanto, cuando hablamos de *tener* sensaciones, pienso que lo que entendemos por «sensaciones» son las experiencias que consisten en aprehender ciertos datos de los sentidos, *no* estos mismos datos de los sentidos. Así, pues, pienso que el término «sensación» es susceptible de inducir a error, porque puede ser usado en dos sentidos diferentes que es muy importante distinguir. Puede ser usado para el color que vi o para la experiencia que consistió en verlo yo...

Parte, al menos, de lo que me sucedió, lo puedo expresar ahora diciendo que vi ciertos datos de los sentidos: vi una mancha blanquecina de color, de un tamaño y forma particulares. Y no tengo duda en absoluto de que esto es parte, al menos, de lo que les sucedió a todos ustedes. También ustedes vieron ciertos datos de los sentidos; y espero que los datos de los sentidos que vieron fueran más o menos similares a los que vi yo. También ustedes vieron una mancha de color que podría ser descrita como blanquecina, de un tamaño no muy diferente al tamaño de la mancha que yo vi, y de una forma similar al menos en esto: que tenía esquinas más bien rectas y estaba limitada por líneas bastante rectas. Pero ahora lo que quiero hacer resaltar es esto. Aunque todos (como diríamos nosotros) vimos el *mismo* sobre, ninguno de nosotros, con toda seguridad, vio exactamente los *mismos datos de los sentidos*. Cada uno de nosotros, con toda probabilidad, vio, para empezar, un tono diferente de color. Todos estos colores pueden haber sido blanquecinos; pero cada uno probablemente era al menos un poco diferente de todo el resto, de acuerdo con la manera en que caía la luz sobre el papel y relativamente a las posiciones diferentes en que estaban ustedes sentados, y además según las diferencias en su capacidad de visión o sus distancias al papel. Y lo mismo con respecto al tamaño de la mancha de color que ustedes vieron: las diferencias en el poder visual y en las distancias con respecto al sobre probablemente originaron ligeras diferencias en el tamaño de la mancha de color que ustedes vieron. E igual, a su vez, con respecto a la forma. Aquellos de ustedes que estaban en ese lado de la habitación habrán visto una figura romboidal, mientras que aquellos que estaban frente a mí habrán visto una figura más aproximadamente rectangular...

Ahora bien, todo esto me parece que muestra muy claramente que, *si* todos nosotros vimos el mismo sobre, el sobre no era *idéntico a* los datos de los sentidos que vimos: el sobre no puede ser exactamente la misma cosa que cada uno de los conjuntos de datos de los sentidos que cada uno de nosotros vio, pues cada uno de ellos fue, con toda probabilidad, ligeramente distinto del resto, y no pueden, por tanto, ser *todos* exactamente la misma cosa que el sobre [7].

En efecto, parecería que hay tantos datos de los sentidos como observadores. El sobre tiene una apariencia diferente para cada observador; de aquí que en cada caso sean diferentes los datos de los

[7] G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (London: George Allen & Unwin, Ltd., 1952), págs. 30-33.

sentidos: el lenguaje de los datos de los sentidos es el lenguaje de la apariencia. Una descripción de sus datos de los sentidos es una descripción de cómo se le aparecen a usted las cosas, e incluso si no hay en absoluto cosas físicas, como en una alucinación, usted puede, no obstante, describir los datos de los sentidos que está experimentando. Los objetos físicos no necesitan ser como aparecen; pero los datos de los sentidos sí, pues el lenguaje de datos de los sentidos fue introducido precisamente para describir las apariencias, sin cables enganchados en la realidad.

«Puedo entender que las descripciones de datos de los sentidos son simplemente descripciones de lo que veo u oigo, etc. Estas son directas, no alcanzadas por inferencia. Pero no entiendo cómo se puede decir que llegamos a nuestro conocimiento de los objetos físicos por inferencia. No recuerdo haber visto nunca ciertas configuraciones de colores y formas y luego *inferir* que eso era un montón de libros sobre una mesa. Veo los libros y la mesa tan directamente como cualquier cosa, y no por ninguna inferencia, a la manera que podría inferir que el perro ha estado aquí al ver las huellas de barro en el piso. Veo los libros y eso es todo; ¿qué hay en eso de inferencial?» Aquí el fenomenalista respondería que se debe distinguir el significado *lógico* del *psicológico* de inferencia: psicológicamente no nos percatamos de pasar por tal proceso en el caso de los libros y las mesas, no más que nos percatamos de mover nuestras piernas en cada paso cuando vamos de la cocina al recibidor. Pero lógicamente la afirmación sobre los objetos físicos es una inferencia, pues está basada en el tipo de datos de los sentidos que se experimenta y en sus relaciones entre sí: es más difícil defender la afirmación de que usted está viendo un sobre que defender la afirmación de que está viendo una forma rectangular blanquecina. La primera es una afirmación más fuerte, y se requiere más para apoyarla que simplemente decir que usted tiene en su campo visual una forma rectangular blanquecina, que es todo lo que usted *directamente* (no inferencialmente) experimenta.

Podemos captar mejor lo que los fenomenalistas han tenido en la mente al distinguir *experimentar* los datos de los sentidos (inmediatos) de *percibir* los objetos físicos (inferenciales) preguntándonos en una experiencia típica perceptual *de qué podemos dudar*; en otras palabras, en qué podemos y en qué no podemos estar equivocados. La posición es que no podemos confundirnos sobre los datos que experimentamos (aunque podamos describirlos equivocadamente), pero *podemos* equivocarnos en nuestra afirmación sobre la existencia y cualidades de los objetos físicos.

Cuando veo un tomate, hay muchas cosas sobre las que no puedo dudar. Puedo dudar de si es un tomate lo que estoy viendo, y no un trozo de cera

hábilmente pintado. Puedo dudar de si hay ahí una cosa material. Quizá lo que tomé por un tomate era realmente un reflejo; quizá incluso soy víctima de una alucinación. De una cosa, sin embargo, no puedo dudar: que existe una mancha de forma redonda, roja y algo combada, resaltando sobre un fondo de otras manchas de color, que tiene cierta profundidad visual y que todo este campo de color está presente directamente en mi conciencia. Que sea la mancha roja, si una substancia o un estado de una substancia, o un suceso, si es física o psíquica o ninguna de las dos cosas, son cuestiones sobre las que puedo dudar. Si ese algo persiste siquiera por un momento antes y después de estar presente a mi conciencia, si otras mentes pueden ser conscientes de él igual que yo, puede ser puesto en duda. Pero que ahora *existe,* que *yo* soy consciente de él no puede ser puesto en duda, al menos por mí, que soy consciente de ello. Cuando digo que está presente «directamente» en mi conciencia, entiendo que mi conciencia de él no se alcanza por inferencia, ni por ningún otro proceso intelectual [8].

Al decir «hay un tomate» (informe acerca de un objeto físico), fácilmente puedo estar equivocado. Los informes sobre los objetos físicos no son indubitables. Vemos la mancha roja comba e inferimos que hay un tomate, inferencia que *puede* estar equivocada. Cierto, no somos conscientes de hacer la inferencia; pero en todo caso al decir que *es* un tomate estamos metiendo en nuestra descripción de la experiencia más de lo que la experiencia misma nos garantiza. La primera vez que abrimos nuestros ojos al mundo y vimos, digamos, un tomate, nos percatamos, probablemente, sólo de una «mancha redonda combada» (aunque no pudimos haberla descrito de esta forma ni de ninguna otra, pues no conocíamos ningún lenguaje) en nuestro campo visual, y no estábamos en posición de concluir que era un tomate o alguna otra cosa. Pero después de un tiempo, cuando continuamos teniendo experiencias similares, que caían en sistemas ordenados (*familias,* los hemos llamado), y después de descubrir que nuestros datos sensoriales visuales eran buenos indicadores de los datos sensoriales táctiles, entonces sólo necesitamos experimentar la mancha roja redonda para concluir (sin ser conscientes de ningún paso intermedio de inferencia) «hay un tomate», pero lógicamente era igual una inferencia, pues estábamos usando los datos sensoriales que experimentábamos como elementos de juicio, a favor de las afirmaciones sobre la existencia y cualidades de un objeto físico.

Esto no es decir que los informes sobre datos sensoriales nunca puedan ser falsos. 1) Podemos estar mintiendo, podemos decir que vemos rojo cuando realmente vemos verde. 2) Podemos cometer un *lapsus linguae* y pronunciar palabras incorrectas. 3) Más importante, podemos cometer un error *verbal*: podemos ver rojo pero no saber que «rojo» es la palabra usada en español para describir ese tono de color o podemos no tener claro cuáles son los límites de aplicación

[8] H. H. Price, *Perception,* pág. 3.

de la palabra, y llamar «rojo» a algo que después habríamos llamado «naranja» cuando adquiriésemos un mejor conocimiento del uso establecido del lenguaje. Pero si no estamos mintiendo o sufriendo un *lapsus linguae* o cometiendo un error verbal de descripción equivocada de lo que vemos, entonces (dice el fenomenalista) nuestros informes sobre datos sensoriales son *indubitables*. Simplemente informan de lo que somos directamente conscientes en la experiencia sensorial, y nada más. Estos informes de datos sensoriales son el cimiento firme de todo conocimiento empírico. Sin ellos nunca podríamos ir más allá para hacer enunciados sobre la existencia y naturaleza de los objetos físicos. Si no experimentásemos ningún dato sensorial de la vista, el tacto, el oído, etc., nunca sabríamos nada sobre un mundo físico; nuestros datos sensoriales son nuestros únicos accesos a ese mundo.

Experimentar datos sensoriales —tales como manchas rojas redondas, cuando estamos viendo «manchas delante de los ojos»— no es, por supuesto, lo mismo que *conocer* algo. Usted puede experimentar los datos sensoriales sin saber *que* estos son llamados manchas o rojos o redondos. Usted puede, evidentemente, tener la experiencia sin saber nada sobre estas palabras de nuestro lenguaje; verosímilmente, los animales tienen experiencias sensoriales sin llamarlas de ningún modo. Experimentar no es conocer; pero experimentar es un requisito (condición necesaria) para conocer, por ejemplo, para ser capaz de decir que usted sabe que está viendo rojo. Sin experimentar, usted no estaría en posición de saber ni siquiera esto. La pretensión de saber que hay un tomate real frente a usted es mucho más compleja todavía (dentro de un momento veremos qué complejidades están envueltas en ella), pero, a su vez, no se podría mantener a menos que experimentásemos datos sensoriales.

Experimentar es diferente de percibir. Experimentamos datos sensoriales; percibimos objetos físicos. La percepción es imposible sin experimentar (sin algo dado a los sentidos), pero incluye más cosas. Cuando abrimos nuestros ojos tenemos ciertas experiencias visuales: datos sensoriales; en esto somos pasivos, y no podemos dejar de ver lo que vemos. Pero en adición a esta entrada pasiva de datos sensoriales, se da una actividad que podemos llamar *interpretación*: no bien están presentes los datos sensoriales a los sentidos, comienza el proceso de interpretación (consciente o inconscientemente). Incluso cuando decimos que estamos viendo algo rojo y redondo (datos sensoriales, no necesariamente una cosa física), estamos interpretando: estamos diciendo, en efecto, que las palabras «rojo» y «redondo» son aplicables correctamente a los datos sensoriales; estamos clasificando nuestra experiencia presente en moldes ya establecidos por experiencias pre-

vias. Usar el lenguaje ya es interpretar nuestra experiencia. Pero esto es sólo el principio. Una vez hemos mirado lo suficiente para darnos cuenta de que los datos sensoriales del tomate constituyen una familia, y experimentamos asimismo datos sensoriales táctiles, interpretamos la «mancha roja redonda comba» como un objeto físico real: damos el salto desde la afirmación sobre los datos sensoriales a la afirmación sobre el objeto físico. Esta es una interpretación con más alcance. Cada vez que veamos en el futuro un tomate (o algo que se le parezca), llegaremos a esta experiencia con todo este «trasfondo aperceptivo», y así leeremos en lo que experimentemos directamente muchas cualidades que esta experiencia aún no ha mostrado, por ejemplo, dureza o blandura, antes de haberlo tocado.

Habitualmente, este salto desde los datos sensoriales al objeto físico está justificado, pues en la mayoría de los casos en que vemos «algo rojo combado» resulta que nuestro enunciado («eso es un tomate real») es verdadero; las alucinaciones son la excepción, no la regla, en nuestra experiencia. Pero si tenemos alguna razón para sospechar que nuestros datos sensoriales iniciales son engañosos, podemos hacer una afirmación más cauta: «veo algo que parece un tomate», «eso parece ser un tomate», «parece que veo un tomate», y así sucesivamente. No decimos «veo datos sensoriales redondos rojizos», dado que el término «datos sensoriales» es un término técnico inventado por los epistemólogos; *podemos* prescindir de este término técnico, pero no de un lenguaje de la apariencia de algún tipo («esto parece un tomate», «parece haber ahí un tomate», etc.) que nos permita distinguir una afirmación completa sobre un objeto físico de la afirmación más leve sobre la presentación sensorial momentánea, o dato sensorial. Si usted dijese «hay un tomate» y no hubiese ninguno, tendría que retirar su enunciado; pero si meramente dijese «me parece ver un tomate», o algo de este tipo, entonces, el hecho de que no hubiese ningún tomate no le exigiría a usted retirar su enunciado: incluso si no hay ahí un tomate, seguiría siendo verdad que a usted le pareció ver uno, o vio algo que parecía uno. Cuando usted hace sólo una afirmación de datos sensoriales, su enunciado no puede ser probado falso por una experiencia sensorial subsiguiente, como puede serlo cuando hace una afirmación de objeto físico.

Ahora podemos entender más precisamente por qué los enunciados sobre datos sensoriales son indubitables —con las precauciones enumeradas en las páginas 659-60—, mientras que los enunciados que afirman la existencia y cualidades de objetos físicos no lo son. Las afirmaciones de objetos físicos están sujetas a un tipo de error al que no están los informes de datos sensoriales: el error *empírico*. Una afirmación de objeto físico puede ser puesta en duda o incluso refutada

por la experiencia sensorial subsiguiente, pero un informe de datos sensoriales no. La afirmación de que estoy viendo un tomate real puede resultar dudosa o incluso falsa, pero aun si lo es, sigue siendo verdad que tuve ciertas experiencias sensoriales que me indujeron a creer que había un tomate. Ninguna experiencia futura puede proyectar dudas sobre el hecho de que en ese momento tuve esta experiencia. Incluso si el supuesto tomate desapareciese al momento siguiente y nunca volviese a ser visto, sigue siendo verdad que en ese momento tuve esta experiencia sensorial. Al hacer el informe sobre datos sensoriales no estoy haciendo ninguna afirmación en absoluto más allá del momento sobre el cual estoy informando; estoy meramente diciendo que tengo tal y tal experiencia, y nada más. Pero —y aquí es donde entra la posibilidad de «error empírico»— cuando pretendo que hay ahí un tomate real, *estoy* haciendo una afirmación más allá del momento presente. Estoy, en otras palabras, haciendo una predicción *implícita.* Por implicación, estoy afirmando, por ejemplo, que si continúo mirando en esa dirección seguiré teniendo experiencias sensoriales similares, que si me acerco a tocarlo experimentaré ciertos datos sensoriales táctiles (un cierto grado de dureza o blandura), etc.: los rasgos que ya hemos mencionado al tratar el concepto de *familia* de datos sensoriales. Si mi experiencia de un tomate es verídica (un informe verdadero), se añadirían muchos otros datos sensoriales, aquellos que constituyen una familia. Y esto, claro está, es una predicción sobre mi experiencia sensorial futura. Todo enunciado sobre objetos físicos es una predicción implícita, y, como todas las predicciones, ésta puede ser equivocada. *Pueden* no darse otros datos sensoriales de la familia.

¿Qué amplitud tiene el ámbito de predicción de experiencias sensoriales futuras implicadas en cada afirmación sobre la existencia o naturaleza de un objeto físico? ¿Cuántas experiencias sensoriales se requieren para que yo tenga perfecto derecho a decir «esto, definitivamente, *es* un tomate real que hay ante mí?» ¿Puedo hacer alguna vez tal enunciado con tanta certeza como puedo decir «ahora estoy teniendo tales y cuales experiencias sensoriales»? Las opiniones sobre este punto difieren y describiremos brevemente dos tesis opuestas sobre el tema.

1. De acuerdo con una tesis, ningún enunciado sobre objetos físicos puede ser conocido con certeza; como mucho, podemos obtener sólo grados crecientes de probabilidad. ¿Por qué es esto? Porque hay un ámbito *infinito* de datos sensoriales cuya experiencia sería relevante para determinar la verdad de un enunciado sobre objetos físicos. Consideremos sólo la visión: ¿desde cuántos ángulos puede ser vista la mesa? Desde un número infinito; y entre cualesquiera dos ángulos

desde los cuales se la podría mirar, hay un número infinito de otros ángulos. En la práctica, confiamos en que esto es una mesa después de unas pocas ojeadas; pero si preguntamos: «¿en qué punto *sabe usted* realmente, fuera de duda, que eso es una mesa real?, ¿en qué punto está para siempre inmune a la duda la afirmación, de modo que ninguna experiencia sensorial futura pueda echarla abajo o siquiera proyectar la menor dura sobre ella?», la respuesta es «nunca». Tendríamos que experimentar un número infinito de datos sensoriales, pues la familia de datos sensoriales de la mesa es infinitamente grande; y, por supuesto, nunca podríamos experimentarlos todos. A primera vista, la moneda parece algo elíptica; un instante después, desde un ángulo más agudo, parece más elíptica; pero si usted no hubiese parpadeado durante una pequeña fracción de segundo, *podría* haber experimentado, en vez de un dato sensorial de elipticidad entre aquellas dos, un dato sensorial visual con la forma de una vaca. Y en ese caso, habría tenido razón para dudar de su suposición original de que no estaba teniendo una alucinación. Pero este tipo de cosa siempre es una posibilidad: usted no puede estar nunca absolutamente seguro de que esto no ocurrirá, no importa cuántos datos sensoriales favorables (miembros de la familia de datos sensoriales) haya experimentado. Tendría que experimentar *toda la familia* para estar seguro; pero toda la familia es infinita, y la verificación completa requeriría experimentar una serie infinita de datos sensoriales.

Creo que ahora hay ante mí un trozo de papel blanco. La razón de que yo crea esto es que lo veo: se da una cierta presentación visual. Pero mi creencia incluye la expectación de que, en tanto yo continúe mirando en la misma dirección, esta presentación persistirá con su carácter cualitativo substancialmente sin cambio; que si muevo mis ojos a la derecha, se desplazará a la izquierda de mi campo visual; que si los cierro, desaparecerá; y así sucesivamente. Si alguna de estas predicciones fuese sometida a prueba y refutada, yo abandonaría mi presente creencia en la existencia de un trozo de papel real ante mí en favor de la creencia en algún espejismo extraordinario, algún reflejo sorprendente o alguna alucinación desconcertante.

Miro en la misma dirección durante un rato: luego vuelvo los ojos; y después de eso pruebo a cerrarlos: todo ello con los resultados esperados. Mi creencia se halla hasta ahora corroborada. Y estas corroboraciones me dan mayor seguridad en cualquier predicción posterior basada en ella. Pero teórica e idealmente no está del todo verificada, porque la creencia en que hay un trozo real de papel blanco ante mí, ahora tiene más implicaciones aún no contrastadas: que lo que veo podría ser doblado sin romperse, lo que no ocurriría con un trozo de celuloide; que se rompería fácilmente, cosa que no haría el papel tela de los arquitectos; que esta experiencia no será seguida por un despertar en un entorno totalmente diferente; y otras demasiado numerosas para mencionarlas. Si es un trozo real de papel lo que está ante mí ahora, entonces esperaré encontrarlo aquí mañana con el número que acabo de poner en una esquina: su realidad y el carácter real que le atribuyo en mi creencia implican numerosas verificaciones posibles, o verificaciones parciales, mañana y luego... Incluso

si las contrastaciones mencionadas de la creencia empírica en el papel se hubiesen hecho, el resultado no sería una verificación de ella teóricamente completa, pues habría posteriores y similares implicaciones de la creencia que aún no habrían sido contrastadas...

Si ahora nos preguntásemos cuán extensas son tales consecuencias implicadas por la creencia, parece claro que, en un caso tan simple como el del papel blanco que se supone que hay ante mí ahora, el número de ellas es inagotable... Es de suponer que nunca llegarán a término, en cuanto al tiempo: nunca habrá un momento en que el hecho —o no-hecho— de que este trozo de papel esté ahora encima de mi escritorio no presente alguna diferencia trivial...

Si el resultado de alguna contrastación simple es el esperado, ello constituye sólo una verificación parcial del juicio; nunca totalmente decisiva y teóricamente completa. Esto es así porque, si bien el juicio, en tanto sea significante, no contiene nada que no pueda ser contrastado, no obstante tiene una significación que sobrepasa lo que cualquier contrastación singular, o conjunto limitado de contrastaciones, puede agotar. No importa cuán completamente pueda yo haber investigado este hecho objetivo, seguirá quedando alguna posibilidad teórica de error; habrá más consecuencias que deban ser tales y cuales, si el juicio es verdadero, y no todas ellas habrán sido determinadas. La posibilidad de que tales contrastaciones posteriores, de ser hechas, puedan tener un resultado negativo, no puede ser excluida para siempre; y esta posibilidad señala que el juicio, en el momento en cuestión, no está totalmente verificado y no es absolutamente cierto. Sutilizar sobre tales dudas no será, en la mayoría de los casos, de sentido común. Pero no estamos intentando sopesar el grado de duda teórica que debe tener en cuenta el espíritu práctico del sentido común, sino llegar a un análisis preciso del conocimiento. Este carácter de ser posteriormente contrastable y menos que teóricamente cierto caracteriza a todo juicio sobre hechos físicos en todo momento; a todo juicio de que tal y tal cosa existe o tiene cierta propiedad fáctica objetiva, o de que ocurre realmente cierto evento objetivo, o de que se da realmente un estado de cosas objetivo [9].

2. Pero otros filósofos no comparten esta opinión. Es, dirían, *lógicamente* posible que los datos sensoriales futuros no ocurran como se esperaba, pero eso sólo es decir que no es autocontradictorio afirmarlo, lo cual es bastante cierto, pero irrelevante. «No es seguro que yo esté ahora mirando un trozo de papel, porque es lógicamente posible que esté equivocado» es un argumento inválido. Cualquier cosa que no sea autocontradictoria es, por supuesto, posible lógicamente; pero que algo sea posible lógicamente no prueba en modo alguno que el enunciado no sea verdadero; de hecho, puede serlo con seguridad. En efecto, ya hemos llegado a la conclusión de que los informes de datos sensoriales (si no se comete error verbal, etc.) son ciertos, y no obstante es posible *lógicamente* que puedan ser falsos, por la sencilla razón de que no son enunciados analíticos: no hay implicada contradicción en negarlos. Así, la posibilidad *lógica* de que algo pueda no ser verdadero no afecta en el menor grado a la certeza de un enunciado. Si un enunciado no es cierto, debe ser por *otras*

[9] Clarence I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, págs. 174-76, 180.

razones que la posibilidad lógica de que sea falso. La posibilidad lógica aquí es simplemente irrelevante: lo que realmente *es* relevante es la pregunta «¿hay alguna razón para creer que el enunciado no es cierto? Específicamente, ¿hay algún indicio en su contra, o alguna consideración que se pueda aducir para mostrar que no es completamente seguro?».

De acuerdo con este punto de vista hay muchos enunciados —incluidos los enunciados sobre objetos físicos— que son completamente ciertos, a pesar del hecho irrelevante de que sea posible *lógicamente* que puedan ser falsos. Por ejemplo:

> Supongamos que creo que *El Paraíso Perdido* comienza con las palabras «Del hombre la primera desobediencia», pero no estoy seguro y deseo verificarlo. Tomo de la estantería un libro titulado *Obras Poéticas de Milton.* Vuelvo la primera página de versos y bajo el encabezamiento de *El Paraíso Perdido, Libro I,* veo que las primeras cinco palabras del primer verso son «Del hombre la primera desobediencia». Ordinariamente se diría que lo he verificado. Los proponentes del argumento de la verificación dirían que no lo he verificado «completamente». Dirían que ni siquiera he verificado «completamente» el hecho de que las primeras cinco palabras en verso de *la página que hay ante mí* sean «Del hombre la primera desobediencia». ¿Qué haré para verificar *más* este último hecho? ¿Miraré de nuevo? Supongamos que lo hago y veo la misma cosa. ¿Pediré a otro que mire? Supongamos que mira y ve lo mismo. De acuerdo con esta teoría filosófica no está «completamente» verificado. ¿Cómo lo verificaré más? Constituiría «más verificación» que yo fuese a mirar *una y otra vez* esta página y más y más personas mirasen una y otra vez? ¡En absoluto! No lo describiríamos así. Habiendo mirado una vez cuidadosamente, si luego continúo mirando la página, no diríamos que yo estaba «verificando más» o «intentando verificar más» que las cinco primeras palabras en verso de esa página son «Del hombre la primera desobediencia». Carnap declara que, aunque pueda ser tonto o inútil continuar «la serie de observaciones contrastadoras», se podría «teóricamente» hacerlo así. Supone que, *no importa cuáles sean las circunstancias,* describiríamos ciertas acciones como «más verificativas» o «más confirmantes» de este hecho. Eso es un error. Supongamos que yo continuase mirando fijamente la página y alguien se preguntase por qué me estaba comportando de esa manera. Si otra persona dijese «está intentando verificar más que esas son las primeras cinco palabras», sería una absurda y humorística observación. Y esta descripción sería igualmente absurda si mis acciones consistieran en mostrar el libro a una persona tras otra. En esas circunstancias no hay nada a lo que llamaríamos «más verificación». Suponer que «el proceso de verificación» puede continuar «sin fin» es simplemente ignorar el uso ordinario de la palabra «verificar». Es falso que «haya siempre la posibilidad teórica de continuar la serie de observaciones contrastadoras». *Es* posible que yo continúe *mirando la página. No* es posible que continúe la verificación del hecho porque, en esas circunstancias, no describiríamos *nada* como «más verificación» de él. La verificación *llega a término* [10].

[10] Norman Malcolm «The Verification Argument» (El argumento de la verificación), en *Knowledge and Certainty,* págs. 53-54. No puede comprenderse la totalidad de las razones para la conclusión de Malcolm sin leer todo el ensayo del que está tomado este pasaje.

Los que niegan que la verdad de los enunciados sobre objetos físicos pueda ser conocida con certeza no niegan que puedan ser «seguros prácticamente» (lo que normalmente significa «casi seguros»); sólo niegan que tales enunciados puedan ser «teóricamente seguros». Pero también esto es un error:

¿Cómo están usando la expresión «certeza teórica»? ¿A qué estado de cosas, si pudiese realizarse, llamarían «certeza teórica»? ¿En qué circunstancias, suponiendo que puedan existir, sería «teóricamente seguro» que un enunciado dado es verdadero? La respuesta está clara por el contexto de sus argumentos. Sería «teóricamente seguro» que un enunciado dado es verdadero si se ha realizado un número *infinito* de «contrastaciones» o «actos de verificación». Por supuesto, es una *contradicción* decir que han sido realizadas por alguien infinitas «contrastaciones» o actos de cualquier especie. No sólo en la práctica es imposible que alguien realice un número infinito de actos. Es imposible *en teoría.* Luego, estos filósofos *usan mal* la expresión «teóricamente seguro». Lo que ellos llaman «certeza teórica» no puede ni siquiera ser logrado *en teoría.* Pero este mal uso de una expresión es en sí mismo de pequeña importancia. Lo que es muy importante es que identifican lo que entienden por «teóricamente seguro» con lo que ordinariamente se entiende por «absolutamente seguro». Si esta identificación fuera correcta, entonces el significado ordinario de «absolutamente seguro» sería contradictorio. La proposición según la cual es absolutamente seguro que un enunciado es verdadero *implicaría* la proposición de que alguien ha ralizado un número infinito de actos. Por tanto sería una *contradicción* decir, por ejemplo, «es absolutamente seguro que Sócrates tuvo una esposa». Los enunciados de este tipo son a menudo falsos, o no están a menudo justificados por los elementos de juicio disponibles. Pero decir que tales enunciados son todos ellos *contradictorios* es perfectamente absurdo. Una teoría filosófica que tiene tal consecuencia es lisa y llanamente falsa [11].

En este punto muchos estarían dispuestos a abandonar la cuestión, en la creencia de que, entre la certeza absoluta y la aproximación cercana a ella que es la «certeza práctica» (suficiente para basar en ella nuestras acciones, y ciertamente nuestras vidas), no hay diferencia suficiente como para discutir sobre ella. En todo caso debemos abandonar aquí el tema, pero haremos una observación que, si es verdadera, es algo alarmante: un enunciado que simplemente informe de la experiencia inmediata de uno —un enunciado de dato sensorial— puede, en verdad, ser absolutamente seguro, pero, se podría añadir, nunca se puede hacer un enunciado puro de dato sensorial. Incluso cuando usted dice «veo manchas rojas», sin la menor implicación de que esá percibiendo un objeto físico, está yendo más allá de la experiencia momentánea de la que supuestamente está informando: incluso cuando describe su dato sensorial como «rojo», no está diciendo algo que sólo se aplique a este dato sensorial particular. Como todas las palabras descriptivas, «rojo» no sólo describe esta experiencia sino

11 *Ibid.,* págs. 55-56.

también muchas otras. Cuando usted dice que es rojo, está *relacionando* esta experiencia con muchas otras que usted ha tenido antes (y probablemente tendrá de nuevo): está agrupando esta experiencia con otras experiencias pasadas y futuras, diciendo que pertenecen a la misma categoría, que todas ellas son descriptibles mediante la misma palabra; que esta experiencia presente es *como* otras experiencias que ha tenido, suficientemente parecida a ellas como para haberles aplicado a todas la misma palabra descriptiva, «rojo». Y al decir esto, ¿no puede usted estar equivocado? Al llamar roja a esta experiencia, está usted apoyándose en la memoria, que es falible. No obstante, al llamar «rojo» a este dato sensorial, interviene la memoria: al llamarlo «rojo» está usted, en efecto, diciendo que es como otros datos sensoriales que ha experimentado antes, al menos suficientemente parecido como para merecer la misma palabra para describirlo.

Al llamarlo rojo no está usted *nombrando* este dato sensorial; si lo hiciese, nunca podría volver a usar la palabra, pues el dato sensorial desaparece para siempre; más bien está *describiéndolo,* diciendo cómo es. Y ésa es precisamente la cuestión: está usted diciendo *cómo* es, que es como otros datos sensoriales para los cuales ha usado la misma palabra descriptiva. Si usted pudiese dar a cada dato sensorial un nombre propio diferente, podría evitar esta dificultad, aunque ello requeriría un número infinito de nombres propios, ninguno de ellos repetible. Pero, tal y como es el lenguaje, sigue siendo un hecho que cuando se lo usa para cualquier propósito distinto de asignar nombres propios, inevitablemente va más allá del dato sensorial del momento y relaciona los datos sensoriales presentes con los pasados. En el mismo acto de intentar informar sólo de este momentáneo dato sensorial, usamos palabras que lo conectan (mediante una relación de similitud) con *otros* datos sensoriales y nos comprometen a decir que es como aquéllos. Y al hacer esto, desde luego, vamos más allá de los datos sensoriales del momento, con todas las posibilidades de error consiguientes. Es cierto, por supuesto, que usted tiene los datos sensoriales que tiene, y que experimenta lo que experimenta, pero esto es analítico; en el momento en que intenta *describir* con palabras la experiencia, incluso usando una simple palabra de dato sensorial como «rojo», está yendo más allá del dato sensorial momentáneo del que está tratando de informar. Así surge una posibilidad de error en el mismo acto de usar el lenguaje [12]. Los informes de datos sen-

[12] Algunos filósofos dirían que llamar a un dato sensorial «rojo» implica solamente familiaridad con una *regla lingüística* que especifique en qué condiciones un símbolo (en este caso, la palabra «rojo») ha de ser usado. Puede que esto sea así. Pero el resultado es el mismo. Pues también en este caso el error es posible; uno puede aplicar mal la regla.

soriales son seguros, pero no se puede hacer ningún informe de dato sensorial: todo informe usa palabras, y las palabras conectan la experiencia informada con otras experiencias que en ese momento no están presentes.

Sea lo que fuere lo que podamos pensar sobre este punto, debemos tener muy claro que el tipo de error al que están sujetos incluso los enunciados de dato sensorial —y que, parecería, es compartido por todos los enunciados que usen términos descriptivos— es completamente distinto del tipo *adicional* de error (error empírico) al que están sujetos los enunciados sobre objetos físicos (unos dirían que sujetos finitamente, otros que infinitamente). El tipo importante de error es el que caracteriza a los enunciados sobre objetos físicos, pero no a los enunciados sobre datos sensoriales.

Datos sensoriales y objetos físicos. Aparte de lo que podamos opinar acerca de la certeza de los enunciados sobre objetos físicos, volvamos ahora a la tesis principal del fenomenalismo: que todos los enunciados sobre objetos físicos pueden ser traducidos a enunciados sobre fenómenos, esto es, sobre lo que está inmediatamente (no inferencialmente) presente ante la conciencia, a saber, datos sensoriales. «La materia es la posibilidad permanente de la sensación», decía Mill; pero a la luz de nuestra discusión de los datos sensoriales, podemos revisar esto y entender: «La materia es la posibilidad permanente de los datos sensoriales». Los datos sensoriales son actuales cuando usted está percibiendo el objeto, y posibles cuando no lo está. Hasta aquí muy bien. Pero ¿cuál es el status de la posibilidad en el análisis de Mill? Aquello que está actualmente ante mí existe; pero, ¿de qué manera pueden existir las *posibilidades*? La montaña que nadie está percibiendo existe, esto es, sería percibida si alguien entrase en el radio de visión; pero, ¿qué existe en este momento, suponiendo que nadie esté percibiendo la montaña? ¿Una posibilidad? Mas, ¿qué es eso? ¿Puede una posibilidad de datos sensoriales sostener encima una torre que podemos ver incluso si no vemos la montaña? Seguro que aquí hay algo equivocado. Hay algo que *ahora* existe, no una mera posibilidad de algo, cualquier cosa que pueda ser. Los fenomenalistas contemporáneos intentan formular su respuesta más cuidadosamente que Mill: No es verdad que ahora existan meras posibilidades; los objetos físicos, la montaña, existen ahora, aunque no percibidos. Pero ¿cómo podemos expresar esta proposición —que la montaña existe no percibida— en términos de datos sensoriales? Este, después de todo, es el programa fenomenalista: Todo lo que se puede decir sobre objetos físicos puede ser traducido a enunciados sobre datos sensoriales. No obstante, no hay datos sensoriales de la montaña cuando nadie la está observando; ¿cómo es posible, enton-

ces, la traducción? El fenomenalista replica: Los enunciados sobre objetos físicos existentes sin ser percibidos *pueden* ser traducidos a enunciados sobre datos sensoriales, pero no a enunciados sobre datos sensoriales experimentados ahora. Deben ser traducidos a enunciados *hipotéticos* (si-entonces): «La mesa existe ahora, aunque no percibida» es traducible por «*si* alguien satisface ciertas condiciones perceptuales (está en la misma habitación que la mesa, con la luz suficiente, etc.), *entonces* percibirá la mesa». Esta proposición hipotética puede ser verdadera incluso aunque la cláusula del *si* permaneciese insatisfecha. Pero la mesa, no un mero conjunto de posibilidades, existe ahora: vale decir, es verdad *ahora* que si alguien entrase en la habitación de al lado percibiría la mesa. No dice que existan ahora datos sensoriales hipotéticos (¿qué significaría la frase «datos sensoriales hipotéticos»?); dice, en lugar de eso, que ahora son verdaderas ciertas *proposiciones* hipotéticas sobre datos sensoriales. Es la proposición, no el dato sensorial, lo que es hipotético; el adjetivo «hipotético» modifica el nombre «proposición», no la expresión «datos sensoriales». No estamos traduciendo proposiciones sobre objetos físicos a proposiciones sobre datos sensoriales hipotéticos; estamos traduciendo proposiciones sobre objetos físicos a proposiciones hipotéticas sobre datos sensoriales.

Si se supone que estamos traduciendo enunciados sobre objetos físicos a enunciados sobre datos sensoriales, la traducción anterior, sin embargo, no ha tenido éxito. «En la habitación de al lado hay una mesa no percibida» se convierte en «si yo (o algún observador) estuviese en la habitación de al lado, la percibiría»; pero esto no es una traducción en términos de datos sensoriales, pues hay al menos tres referencias a objetos físicos en la traducción propuesta: primero, la referencia al observador que está realizando la percepción; segundo, la referencia a la localización física donde tendría que estar para percibirla («en la habitación de al lado»); y tercero, a lo que entonces sería percibido, la mesa. Si el fenomenalista ha de llevar a cabo su programa de traducir todas las proposiciones sobre objetos físicos a proposiciones sobre datos sensoriales, tendrá que eliminar todas estas referencias a objetos físicos y sustituirlas por referencias, exclusivamente, a datos sensoriales. Si no lo hace no habrá justificado su afirmación de que «todo lo que se puede decir sobre objetos físicos se puede decir exclusivamente en términos de datos sensoriales».

La tercera referencia es la más fácil de abordar. «Yo vería la mesa» sería traducido por «yo experimentaría datos sensoriales de mesa (datos sensoriales que constituyen la familia mesa)». No sería suficiente tener una o dos evanescentes experiencias sensoriales de mesa, pues esto también sería compatible con tener una alucinación.

Tendría que haber suficientes datos sensoriales de la familia mesa para asegurar que la experiencia es verídica, no una alucinación o un sueño. De si sería un número infinito, no necesitamos ocuparnos de nuevo.

La primera referencia —al observador— es más difícil. «Si *yo* estuviese...»; pero sea yo mismo o alguna otra persona, la dificultad es la misma: yo soy por lo menos un cuerpo, y un cuerpo es un objeto físico. El fenomenalista fácilmente puede responder que los enunciados sobre cuerpos, siendo enunciados sobre objetos físicos, son reducibles a enunciados sobre datos sensoriales; y que, por tanto, el enunciado originario sobre objeto físico requiere dos reducciones: el objeto físico referido (la mesa) y el cuerpo del observador. La mesa es una familia de datos sensoriales, el cuerpo otra. (Si es *mi* cuerpo, se distingue por ciertos rasgos especiales descritos en páginas 508-9, pero en todo caso es un objeto físico.) Esto puede complicar las cosas, pero, dice el fenomenalista, el principio no es diferente: si el fenomenalismo puede hacerse cargo de un objeto físico, la mesa, puede seguramente hacerse cargo de un segundo, el cuerpo del observador, simplemente repitiendo la traducción.

Pero la cuestión es más difícil, pues la referencia a un observador no es meramente una referencia a un cuerpo. Un cuerpo no experimenta por sí mismo datos sensoriales: *yo,* una persona, experimento datos sensoriales, y concedamos que sin un cuerpo no puedo hacerlo. Pero percibir requiere una conciencia, una mente; y entonces la problemática cuestión de cuál es la verdadera teoría de la naturaleza del yo (págs. 510-14) nos empieza a rondar de nuevo. Las proposiciones sobre mentes no pueden ser reducidas simplemente a proposiciones sobre cuerpos. Quizá, sin embargo, sea completamente aceptable mantener una referencia a mentes: sólo era la referencia a objetos físicos la que había de ser eliminada en favor de referencias a datos sensoriales. La reducción sería entonces a proposiciones sobre «mentes y sus datos sensoriales».

La segunda referencia —a la localización física— es la más difícil de manejar. «Si yo (o algún otro observador) estuviese en la habitación de al lado, experimentaría datos sensoriales de mesa.» «Si yo estuviera en el Polo Sur, estaría experimentando datos sensoriales de hielo.» Y así sucesivamente. Pero el Polo Sur y la habitación de al lado son lugares físicos, localizados en el espacio físico (no simplemente en el espacio perceptual como las manchas de delante de los ojos); y, ¿cómo puede usted localizar un lugar en el espacio salvo por referencia a coordenadas físicas? Concedamos que se puede traducir enunciados sobre objetos físicos a enunciados sobre datos sensoriales, como dice el fenomenalista; pero cuando se está hablando sobre objetos

físicos que existen no percibidos, es menester especificar un lugar en el cual o desde el cual los datos sensoriales *puedan* ser experimentados, y esto, parece, requiere una referencia a un sistema de coordenadas físico. Parecería que los objetos físicos fenomenalistas deben al menos existir en un marco físico no fenomenalístico.

Esta dificultad no es fácil de remediar. El enunciado hipotético que se ofrece como traducción del enunciado sobre objetos físicos contiene claramente una referencia a la localización física. Si el fenomenalista está en lo cierto, todas las referencias a cosas físicas deben ser eliminadas por referencias a sólo datos sensoriales. Pero ¿cómo se ha de hacer esto en este caso? «Si yo ahora estuviese en París...» ¿Cómo se puede traducir una cláusula como ésta a términos de datos sensoriales?

Si se puede hacer, el procedimiento sería tan complicado como para derrotar a la imaginación. El fenomenalista respondería que frases como «a tantos kilómetros de aquí» y «en tal y tal dirección» habrían de representar la *ruta de datos sensoriales* que debería recorrer cualquiera que pasase desde donde está al otro lugar (París). Esto se ha de hacer como sigue: Ahora soy consciente visualmente de cierto campo de datos sensoriales. Doy un paso, soy consciente de un campo de datos sensoriales similar y en su mayor parte superpuesto. Lo mismo sucede si doy un tercer paso. Finalmente ninguno de los datos sensoriales con los que comencé están ya en mi campo visual. Pero no cambian repentinamente, sólo gradualmente, *en una serie superpuesta de campos sensoriales.* Llamemos a éstos S_1, S_2, S_3, etcétera. Entonces *si* reemplazase S_1 por S_2, S_2 por S_3, y así sucesivamente, finalmente estaría experimentando el campo visual de datos sensoriales pertenecientes a París. Para cualquier lugar, P, P habrá de ser definido en términos de la ruta de datos sensoriales que conduce desde mi campo sensorial presente hasta el campo sensorial que incluye a P.

Esto complica enormemente las cosas. Pero tampoco es todo. Por «si alguien estuviese en el lugar P...» entendemos «si alguien estuviese *realmente* en el lugar P...». El podría soñar que estuvo allí, o tener una alucinación de estar allí; pero esto no valdría. Y lo mismo pasa con la ruta de datos sensoriales: debería recorrerla realmente, no soñar que lo estaba haciendo. Así, la ruta de datos sensoriales (la serie de los datos sensoriales que hay entre la experiencia de estar aquí y la experiencia de estar en P) es más complicada de lo que indicamos anteriormente. Necesitamos todavía más «si-». Si la ruta de datos sensoriales es S_1, S_2, S_3..., al decir que yo estoy en un estadio —digamos S_3—, debo ser capaz de experimentar *más* datos sensoriales de S_3, los suficientes para establecer que no estoy soñando o sufriendo

una alucinación. Lo mismo debe ser posible en el siguiente estadio, S_4, y en cada estadio a lo largo del camino. En cada estadio de la serie que conduce a P, debe haber la posibilidad de otra serie de datos sensoriales que se ramifique de la principal, de modo que *si* hubiese obtenido datos sensoriales pertenecientes a esta rama, habría verificado la existencia de un objeto físico localizado en ese lugar. Yo puedo no experimentar ninguna de estas series ramificadas; para el caso, ni siquiera necesito experimentar la rama principal. Pero debe ser *posible* que yo experimente ambas: una vez más; *si* yo estuviese en estas circunstancias de datos sensoriales, entonces habría experimentado tales y cuales datos sensoriales. Después de todo, si *no* es posible, entonces no es verdad que yo podría haber tenido la experiencia de moverme realmente desde aquí hasta P.

Respecto al *tiempo*, se suscitan los mismos problemas. «*Si* un observador hubiese estado en ese lugar en el tiempo *t*, habría experimentado tales y cuales datos sensoriales.» «Tiempo *t*» significará hace tantos días, segundos o siglos. Y el fenomenalista tendrá una vez más que analizar esto en términos de una ruta de datos sensoriales, por lo cual alguien podría haber ido a experimentar el campo sensorial que está siendo experimentado por el hablante; así que de nuevo contendrá toda una batería de «si-». «César experimentó X hace dos mil años» habría de ser algo parecido a esto: «César experimentó un campo sensorial tal que *si* hubiese ido a experimentar otro posterior temporalmente adyacente a él, y *si* hubiese ido a experimentar otro posterior adyacente temporalmente a éste, y así sucesivamente, entonces *habría* llegado a experimentar el campo sensorial ahora experimentado por el hablante».

Pero tampoco esto es todo. Debe estar *realmente* en el tiempo *t* no debe soñarlo o estar alucinado. «César estaba en Roma en el 50 a. C.» debe ser traducible por rutas de datos sensoriales que se extiendan en el tiempo a través de campos sensoriales sucesivos que conecten los dos momentos; y deben conectarlos *realmente*. Alguien podría soñar la totalidad de la serie de sucesos que llena el intervalo que hay entre el 50 a. C. y ahora. La ruta de datos sensoriales desde el 50 a. C. hasta ahora debe constar de datos sensoriales normales o verídicos; y esto, de nuevo, significa que debe haber la posibilidad de experimentar innumerables series ramificadas, justamente igual que en el caso del espacio.

Completar todas estas series sería una tarea embarazosa. Y la cuestión que nos ronda incluso antes de que comencemos a poner manos a la obra es: ¿Cómo podría el fenomenalista ni siquiera comenzarla si su mente no tuviese antes la idea de un mundo físico, ordenado en espacio y tiempo, que se concibe que está ya ahí espe-

rando a ser experimentado? ¿Qué otra cosa podría guiarnos en nuestra elección de las cláusulas «si-» adecuadas, y permitirnos saber qué debería venir después de qué? [13] No obstante, el concepto de espacio físico y tiempo físico no es *a priori*; de algún modo comenzamos con los datos simples de la experiencia sensorial y a partir de ellos llegamos a la idea de un mundo físico ordenado en espacio y tiempo, esto es, con coordenadas espaciotemporales. Por más complicado que sea este proceso, tenemos éxito al realizarlo [14].

Causalidad. Para los fenomenalistas se suscita un problema similar cuando consideran los datos sensoriales en relación con la causalidad. Hagamos nuestra vieja pregunta: ¿Qué causa los datos sensoriales? Los fenomenalistas no se valen del Dios de Berkeley para responder la pregunta. Si dijesen «los datos sensoriales son causados por los objetos físicos», se les recordaría que las referencias a objetos físicos han de ser eliminadas (según su propio programa) por referencias a sólo datos sensoriales, de modo que volvemos de nuevo a los datos sensoriales. Si dijesen «los datos sensoriales causan a los otros datos sensoriales», surge de nuevo la pregunta: «Pero ¿qué causa a los datos sensoriales mismos?» Se puede decir, por supuesto, que los datos sensoriales son simplemente los datos de la experiencia últimos e irreductibles, que no son susceptibles de ninguna explicación; pero esto se parece más a arrojar la toalla que a dar una respuesta positiva.

En este punto el fenomenalista, al menos la variedad del siglo xx, sostendrá que todo el problema ha sido mal concebido y mal planteado. La cuestión es expuesta como si hubiese en el mundo dos tipos de cosas, datos sensoriales y objetos físicos, siendo la única cuestión descubrir cuál es la relación entre ellos. Pero el problema no debe ser enfocado en términos de la relación entre dos tipos de entidades, sino en términos de la relación entre dos tipos de proposiciones, enunciados sobre datos sensoriales y enunciados sobre objetos físicos. La causación tiene lugar entre objetos físicos, y las proposiciones sobre estos objetos físicos pueden ser luego traducidas por enunciados sobre datos sensoriales. Cuando los objetos físicos (y los procesos atinentes a ellos) son observados, la traducción es fácil: «C causa E» se convierte en «C va seguido regularmente por E», lo que se convierte en «los datos sensoriales C van seguidos regularmente por los datos sensoriales E». Pero, ¿qué pasa cuando C y E no son observados? En-

---

[13] Ver H. H. Price, *Hume's Theory of the external World,* págs. 188 y siguientes.

[14] Los fenomenalistas han intentado mostrar, en efecto, al menos esquemáticamente, cómo se «construyen» los conceptos de espacio físico a partir de los datos sensoriales dados. Ver A. J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge,* páginas 260-63.

tonces el artilugio favorito del fenomenalista, las proposiciones hipotéticas, entra en juego una vez más. La primera bola de billar golpea la segunda (C), y la segunda se mueve (E). Creemos que esto sucede cuando no lo vemos lo mismo que cuando lo vemos. Ahora podemos formular esto en términos fenomenalistas como sigue: C puede no ser observado, pero *podríamos* observarlo si lo decidiésemos, y lo mismo con E. Aunque no veamos C y E, podemos decir que, *si* estuviésemos en posición de observar C (llamémoslo P_1) lo observaríamos, y si estuviésemos en posición de observar E (llamémoslo P_2), lo observaríamos. Así, tenemos una proposición hipotética dentro de otra proposición hipotética:

Si (si estuviésemos en P_1, observaríamos C), entonces (si estuviésemos en P_2, observaríamos E).

Toda la cuestión puede ser enunciada en términos de los datos sensoriales que *estaríamos* experimentando si estuviésemos en circunstancias de percepción en las que no estamos situados por el momento.

Si se observa el efecto pero no la causa, se aplica el mismo análisis. Se esconde en el bolsillo de alguien una barra imantada, y aunque nadie está experimentando datos-sensoriales-de-barra, se ve, sin embargo, desviarse la aguja de una brújula; la desviación es efecto de la presencia de la barra imantada. No existe ningún dato sensorial real de la familia del imán. Sin embargo están *disponibles*; y ahora entra en juego una vez más nuestro enunciado hipotético. «Se dan los datos sensoriales de la aguja» (esta parte es categórica, pues la aguja es percibida realmente), «y si se vaciara el bolsillo, se vería la barra». Tenemos razones para creer que esta proposición hipotética es verdadera, igual que innumerables proposiciones hipotéticas similares.

Baste con esto por lo que respecta a las relaciones causales entre objetos físicos; las proposiciones sobre éstos de acuerdo con el fenomenalismo, pueden ser traducidas por proposiciones hipotéticas sobre datos sensoriales. Pero ahora, ¿qué hay del caso especial de la causación de los datos sensoriales mismos? Creemos que la presencia de un objeto físico, digamos un tomate, más la impresión en la retina de las ondas luminosas que parten de él, etc., causa que una persona experimente un dato sensorial redondo rojizo. Yo no puedo, por supuesto, observar esto en mi propio caso. No puedo primero observar el tomate y luego observar mis datos sensoriales del tomate; sólo tengo conciencia de lo último. Entonces, ¿qué me da derecho a creer que, de no ser por la presencia del tomate, yo no experimentaría los datos sensoriales del tomate? Esto se debe, sin duda, a nuestra observación de otros organismos. Yo no puedo observar los datos sensoriales de

usted, pero puedo observar que cuando está frente a usted un tomate (esto es, cuando yo experimento los datos sensoriales del tomate y los datos sensoriales correspondientes al cuerpo de usted), usted dice «tomate» (tengo esta experiencia auditiva), y cuando está frente a usted una manzana (de nuevo, cuando experimento los datos sensoriales de la manzana), usted dice «manzana», y así sucesivamente; también, que si sus ojos están cerrados o su nervio óptico cortado o su cerebro dañado, usted no da regularmente las respuestas correctas. A partir de esto infiero —y es sólo una inferencia— que los datos sensoriales que usted experimenta (desde luego, si es que usted experimenta alguno) dependen de ciertas condiciones: la presencia de ciertos objetos físicos y de ciertas condiciones fisiológicas (todo lo cual puede y, ciertamente, debe describirse en términos de datos sensoriales). Como posterior inferencia concluyo que si esto es verdad en su caso, y en tantos otros casos como me preocupé de observar, es probablemente verdad en el mío: que la aparición de datos sensoriales en mi propia conciencia depende de la satisfacción previa de condiciones similares. También puedo notar que, cuando cierro los ojos, no puedo ver nada, etcétera, pero sigo sin poder observar dos cosas separadas, 1) el tomate, y 2) mis datos sensoriales del tomate. Si 1) precede a 2) en el tiempo, como dice el científico, por una fracción de segundo muy pequeña, no puedo observar el lapso en mi propio caso.

El fenomenalismo y las leyes de la naturaleza. ¿Cuál es el carácter de las leyes de la naturaleza, si se acepta el fenomenalismo? Supongamos que tenemos una ley de la naturaleza que afirma cierto tipo de relación invariable entre A y B. ¿La traducimos por «siempre que aparecen los datos sensoriales A, aparecen los datos sensoriales B», o por «hay una relación invariable entre los datos sensoriales A y los datos sensoriales B»? Esta, sin embargo, no será adecuada, pues no *hay* ninguna relación invariable entre datos sensoriales. Creemos que «si hay un relámpago, hay un trueno» es verdad, pero ciertamente «si veo un relámpago, oiré un trueno» *no* es verdad: supongamos que soy sordo, o que el trueno está demasiado distante para ser oído por mí, o que desvío la mirada y no veo el relámpago. ¡Extraña ley, que puede ser violada meramente con volver la cabeza! O consideremos otra simple ley (o situación que ejemplifica una ley): «Cuando usted lanza una pelota elástica contra la pared, la pelota rebota.» Pero supongamos que cuando la pelota golpea la pared usted cierra los ojos y no la ve rebotar, o que la pared está encubierta por la oscuridad; entonces la ley no vale. En el pasado una experiencia sensorial fue seguida por otra, pero esta vez (debido a que se cerraron los ojos, o que la pared estaba fuera del alcance de su linterna) no ocurrió la segunda experiencia sensorial. Incluso el guiño de un ojo

puede destruir la más segura generalización. El hecho está claro: no hay *ninguna relación invariable* que se pueda encontrar entre datos sensoriales. Las experiencias son fragmentarias, pero la aplicación de las leyes de la naturaleza, no. Y de hecho, las leyes de la naturaleza se refieren al acaecer de eventos, pero no a la percepción de ellos. La fricción causa calor; el volumen de un gas varía inversamente con su presión; los cuerpos caen según razón constante, y todo ello sin referencia a perceptores o condiciones de percepción. Las leyes de la naturaleza tienen que ver con cosas, sucesos o procesos del mundo de la naturaleza, no con nuestras percepciones de ellas.

¿Implica esto que la ciencia es imposible, si es correcto el fenomenalismo? Lo implica, si es correcto el anterior análisis; pero el fenomenalista declarará que este análisis es por completo un error. La ley que involucraba en el caso del rebote no dice que si usted ve la pelota moviéndose hacia la pared, también la verá golpear en la pared, esto depende de muchas condiciones de percepción y de su decisión de volver el rostro o no. Pero *dice* algo sobre qué datos sensoriales *experimentaría* usted, *si* estuviese en las circunstancias apropiadas, y estas circunstancias pueden también ser descritas fenomenalísticamente. Ahora, la historia nos es ya conocida:

> Si (si las condiciones de percepción$_1$, entonces el dato sensorial A), entonces (si las condiciones de percepción$_2$, entonces el dato sensorial B).

Y, una vez más, este enunciado condicional (incluidos sus dos subcondicionales) puede ser verdadero incluso aunque no se satisfagan las cláusulas «si-».

> La pared de piedra continúa teniendo la característica causal de impenetrabilidad incluso cuando no hay nadie observando un fenómeno del tipo descrito. ¿Qué implica esto? Sólo que, a buen seguro, si alguien observase una familia «foránea» prolongándose hasta la familia que constituye la pared de piedra, observaría que luego se prolonga en dirección distinta. En otras palabras, la existencia de la característica causal es, en tales casos, cuestión de la verdad de una proposición hipotética sobre datos sensoriales; y no es necesario en lo mínimo, para la verdad de esta proposición hipotética, aunque pueda ser necesario para su verificación real, que la prótasis [cláusula «si-»] se realice [15].

Ejercicios

1. Explique por qué los fenomenalistas consideran el término «datos sensoriales» preferible a *a*) «ideas», *b*) «experiencias sensoriales», *c*) «sensaciones».
2. Discuta estas objeciones al fenomenalismo de Mill («la materia es la posibilidad permanente de la sensación»):

[15] A. J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge*, pág. 227.

a) ¿Cómo puede hacer algo una posibilidad? Una cosa existe inobservada (en cuyo caso no se necesita ninguna posibilidad) o no (en cuyo caso no hay nada que haga o cause nada, y no servirá ninguna referencia a posibilidades).

b) Tenemos sensaciones (mentales), y la materia es sensaciones posibles (también mentales); en consecuencia, en el fenomenalismo de Mill todo el mundo físico es parte del mental. (¿Es superado este rasgo cuando se sustituye la palabra «sensación» por el término «datos sensoriales»?)

3. Si no hubiese alucinaciones, ni ilusiones ni sueños, ¿se requeriría la introducción de los datos sensoriales? ¿Se haría innecesaria, o fuera de lugar, o no significativa la distinción entre datos sensoriales y objetos físicos? Explique.

4. ¿De qué maneras diferentes se usa el verbo «ver» en cada una de las siguientes oraciones?

a) Veo verde.

b) Veo un oasis (suponga que no hay ninguno).

c) Veo un árbol (suponga que hay uno).

5. «Nadie sabe cómo son realmente los objetos físicos; sólo sabemos cómo se nos *aparecen,* no cómo *son* realmente, qué cualidades tienen realmente». ¿Qué dirían, y por qué, los fenomenalistas de esta tesis?

6. «Supuesto que no se está cometiendo un error verbal o mintiendo, los enunciados sobre datos sensoriales son ciertos.» «Pero no se puede hacer ningún enunciado puro sobre datos sensoriales.» Valore cada una de ambas afirmaciones. ¿Tienen alguna relevancia para la aceptabilidad del fenomenalismo?

7. Puesto que, de acuerdo con el fenomenalismo, todas las oraciones sobre objetos físicos son traducibles a oraciones sobre datos sensoriales, ¿por qué no se ha logrado tal traducción? Cite cuantas razones pueda. ¿Muestra este fracaso que es falso el fenomenalismo?

8. A la luz de nuestro tratamiento del fenomenalismo, escriba un pequeño ensayo sobre el tema «¿Hay proposiciones no analíticas seguras?»

9. Defienda una de las siguientes tesis: Algunas de las proposiciones sobre los objetos físicos son: *a)* absolutamente seguras; *b)* prácticamente seguras pero nunca teóricamente seguras; *c)* relativamente seguras (casi lo bastante seguras para ser base de la acción) pero nunca absolutamente seguras.

10. Explique el significado de la afirmación de que toda proposición sobre objetos físicos es una predicción implícita. ¿Predicción de qué? ¿Es finita o infinita la serie de predicciones implicadas en «eso que hay ahí es una mesa»? Justifique su respuesta.

11. Ataque o defienda la tesis de que las leyes de la naturaleza pueden ser expresadas completamente como relaciones de regularidad entre datos sensoriales. (¿Actuales o posibles los datos sensoriales? Y, si son de datos sensoriales posibles, ¿qué tipo de proposiciones implicaría esto, y por qué?)

26. Alternativas

Hemos expuesto algunas objeciones al fenomenalismo, pero los fenomenalistas pretenden haberlas respondido. Sin embargo, hay otras objeciones que no son tan fáciles de responder. Han sido propuestas por varios filósofos diversas objeciones fundamentales al programa fenomenalístico que no conciernen a los detalles del programa (como las presentadas arriba), sino que atacan sus mismos fundamentos. Comencemos por introducirnos un poco más profundamente en el punto

recién enunciado sobre las leyes de la naturaleza en relación con el fenomenalismo.

Según esa tesis, decir que el reventón de las tuberías es causado por la formación de hielo en ellas es decir que siempre que uno observa o puede observar los datos sensoriales del conjunto que constituye una tubería reventada, ha, o podría haber, observado previamente los datos sensoriales del conjunto que constituye un montón de hielo en el interior de esa tubería. Pero, es claro, prácticamente en ningún caso de esta regla nadie observa realmente el hielo; los datos sensoriales del hielo son posibles, no actuales. Es decir, la causabilidad en tal caso es una relación entre algo y nada, entre un reventón realmente observado, y una proposición hipotética según la cual si algo que no ha sucedido, y que en la práctica pudo no haber sucedido, hubiese sucedido, entonces habría sucedido otra cosa que tampoco ha sucedido. Esta interpretación desprecia nuestra suposición habitual de que lo que podría haber sucedido, pero no sucedió, no puede tener efectos. Los agentes materiales reales de la física y el sentido común deben ser sustituidos por un conjunto de hechos hipotéticos relacionados con condiciones insatisfechas. Si esto es así, es difícil ver por qué deberíamos suponer que estas proposiciones hipotéticas son verdaderas. Si dejo un fuego en mi habitación, espero que ella esté caliente a mi vuelta; pero ¿no es esto porque creo que el fuego sigue ardiendo ahora, un fuego real, que ejerce una influencia sobre una atmósfera real? No puedo ver qué razones se pueden dar para esperar que la habitación se caliente, independientemente de mis razones para suponer que el fuego *está* ardiendo *ahora* (y no que, *si* yo entrara y mirase, vería llamas). Puedo ver la razón para creer en regularidades de la Naturaleza que se dan entre un suceso y otro; pero ninguna razón en absoluto para creer en regularidades que se dan entre un evento que sucedió y otro que pudo haber sucedido pero no sucedió [16].

El fenomenalista replicará que ya ha respondido a esta acusación: que la relación es entre el hielo real (no hipotético) de la tubería y el reventón real de la tubería, pero que, cuando uno o ambos miembros de este par no es observado, su significado debe ser explicitado por medio de enunciados hipotéticos sobre lo que se *habría* observado. Pero en este punto el crítico prosigue la ofensiva: dice que no sirve decir que *si* usted hubiese observado A, *habría* observado B. Por supuesto, *es* verdad que usted *podría* haber observado ambos, esto lo admite el crítico. Pero lo que no admite es que «hay ahora ardiendo un fuego» signifique lo mismo que «si yo entrara y mirase, vería llamas». No acepta el mismísimo dogma básico del fenomenalismo, que la primera oración sea traducible por la segunda. Tienen, dice, significados muy diferentes: la primera versa sobre acontecimientos de la naturaleza que ocurren aparte de los perceptores, y la segunda sobre lo que percibirían los perceptores si fuesen satisfechas ciertas condiciones. Los significados de estas dos oraciones son irreductiblemente diferentes. Si la primera es verdadera, la segunda sin duda también es verdadera —si hay un fuego, entonces usted po-

[16] C. H. Whiteley, *An Introduction to Metaphysics,* págs. 94-95.

dría ir a mirar las llamas—, pero la segunda es una *consecuencia* de la primera, no una traducción de ella. La traducción fenomenalística, con sus oraciones hipotéticas dentro de otras oraciones hipotéticas, ha de hacer una referencia a las condiciones de la percepción, en tanto que la ley física nunca hace ninguna referencia a las condiciones de la percepción. Esto solo, dice el crítico, debería ser suficiente para mostrar que las oraciones tienen diferentes significados, y que la primera (la ley física) no puede ser traducida por la segunda (la proposición hipotética sobre lo que observaríamos si...). Yo creo que la mesa de la habitación de al lado está *ahí,* y que su estar ahí nada tiene que ver con la aparición de datos sensoriales (actuales o posibles), ni con el hecho de que si yo fuese a la habitación de al lado la percibiría:

La cuestión de la... existencia de la mesa de la habitación de al lado es una cosa, y la cuestión de la presencia o ausencia, incluso hipotéticamente, de un observador es otra. El enunciado según el cual si hubiese habido (y no hubo) un observador, habría observado (y nadie observó) ciertos datos, parece... no ser equivalente a afirmar la existencia pasada de objetos materiales. Las proposiciones hipotéticas sobre objetos materiales son reemplazadas por proposiciones hipotéticas «contrafácticas» insatisfechas sobre observadores, y lo que confunde al hombre llano es la idea de que, si las oraciones hipotéticas no son satisfechas, si de hecho no había observadores observando, entonces, de ser el análisis del fenomenalista correcto, no habría —en el sentido de datos sensoriales— *nada en absoluto*; y más aún, que este sentido de «existencia» sea básico; porque el supuesto sentido de objeto material en el cual la no existencia de datos sensoriales actuales puede sin embargo ser «traducida a» la existencia de objetos materiales, no es un sentido en el cual sea comúnmente entendida la palabra «existe». Si se le cuenta luego que decir que había un objeto material..., es decir, algo sobre los datos que habría habido si..., se siente engañado. Pues estos datos parecen depender de la actividad de los observadores; así que los objetos materiales son analizados en series o de datos puramente hipotéticos, esto es, no existentes, o, en el mejor de los casos, de datos intermitentes que aparecen y desaparecen según que el observador observe o deje de observar. Y esto parece un cuadro del mundo diferente empíricamente del que empezó por creer; y en ningún sentido es meramente una descripción del viejo cuadro con palabras diferentes...

Las proposiciones existenciales expresadas categóricamente —en oraciones indicativas— tienden, por así decir, a «señalar» hacia sus «objetos»; y las demostrativas, que aparecen en las proposiciones existenciales, como «esto es», «ahí hay», «aquí tenemos», etc., funcionan a menudo como sustitutos de actos tales de señalar cosas o personas, o procesos. La fuerza característica del modo categórico de expresión es a menudo ésta exactamente, que actúa en lugar de un gesto, de un «acto ostensivo». «Aquí está el libro», digo a alguien mirándolo; o puedo señalarlo y decir «el libro», y proporcionar más o menos la misma información por ambos métodos. Pero las oraciones hipotéticas normalmente hacen lo opuesto. Las oraciones hipotéticas, cualquier cosa que describan o signifiquen y cualquier cosa que impliquen o transmitan, o evidencien, de cualquier modo que sean verificadas o dejen de ser verificadas, como regla general *no* afirman directamente algo que haya ocurrido, ocurre u ocurrirá, o existe, o se caracteriza de alguna manera: ésta es precisamente la fuerza del modo condicional... Así, «alguien que estuviera allí a las tres en punto vería caer el meteoro»,

porque es compatible con «y nadie de hecho estaba», *puede* ser traducida por «si alguien estuviera allí, o hubiese estado allí, etc., entonces vería o habría visto, etc.»; mientras que «el dio sus libros a alguien que se los pidió» *no* es equivalente a «si alguien le pidiera, hubiera pedido, etc., sus libros se los daría o habría dado, etc.», sino que necesita además «*y alguien se los pidió*». Parece completamente claro que en esta última oración una oración condicional o hipotética, por sí misma, no nos dice nada sobre lo que de hecho sucedió, y por tanto se requiere, en el uso ordinario, una indicativa o categórica para transmitir «el contenido existencial», para referirse a sucesos actuales que, se cree, han tenido lugar [17].

El fenomenalismo, continúa el crítico, proporciona una buena descripción de cómo *verificamos* la existencia y características de los objetos físicos: podemos verificar que los objetos físicos existen sólo porque experimentamos datos sensoriales. No se niega esto. Pero no debemos confundir lo que algo es con cómo lo conocemos: no debemos confundir los *indicios* a favor de *p* con el *significado* de *p*. Sólo por medio de la experiencia sensorial podemos saber que hay objetos físicos, pero esto no hace a las oraciones sobre experiencias sensoriales equivalentes a (y por tanto traducibles por) oraciones sobre datos sensoriales; el fenomenalismo es, en un sentido, simplemente la teoría verificacionista del significado aplicada al problema especial de la percepción, y, como tal, es vulnerable a todas las objeciones a que está sujeta esta teoría (págs. 330-41).

¿Cuál es, entonces, el carácter de los objetos físicos, si son aceptables las críticas anteriores? Los datos inmediatos de la experiencia siguen siendo datos sensoriales: sólo por medio de las rutas de los datos sensoriales podemos conocer algo sobre los objetos físicos. Pero ¿qué son estos objetos físicos conocidos por medio de los datos sensoriales? ¿Debemos volver a la teoría de la correspondencia causal de Locke, que acabó en un total escepticismo respecto de nuestro conocimiento de los objetos físicos? ¿Hay una cortina de hierro entre los datos sensoriales y los objetos físicos que nada puede penetrar? Berkeley, al menos, se libró de tal cortina afirmando, aunque contra el sentido común, que los objetos físicos son familias de datos sensoriales y nada más. El fenomenalismo tampoco presupone tal cortina, puesto que de acuerdo con él, las oraciones sobre objetos físicos son traducibles por oraciones sobre datos sensoriales, con la condición de que estas oraciones sean hipotéticas. Pero si a la luz de las anteriores críticas, el idealismo y el fenomenalismo son rechazados, ¿qué pasa con los objetos físicos? ¿Son meramente, como pensaba Hume, un producto de la imaginación que extiende a los períodos interperceptua-

[17] Isaiah Berlin, «Empirical Propositions and Hypothetical Statements» (Proposiciones empíricas y enunciados hipotéticos), *Mind,* 1950, págs. 296, 299-300.

les los mismos fenómenos que experimentamos durante los períodos perceptuales? Y, ¿es el producto de la imaginación algo más que un invento nuestro, una ficción conveniente sin base racional?

Una respuesta que se ha dado a esta cuestión es que los objetos físicos son *hipótesis* para dar cuenta del orden de nuestros datos sensoriales. Nuestros datos sensoriales poseen un cierto orden que le permite ser clasificados en familias, pero también son fragmentarios e intermitentes, y no hay leyes de relación invariable, o regularidad, entre nuestros datos sensoriales. Si deseamos mantener que existe tal orden en la naturaleza —y sin esto no tendremos base para la predicción de sucesos futuros—, entonces debemos creer que hay acontecimientos no percibidos tanto como percibidos. No *descubrimos* por medio de la percepción sensorial que hay regularidades invariables en el mundo físico, incluso cuando los sucesos no son percibidos: lo que descubrimos es que hay regularidades imperfectas *entre* nuestros datos sensoriales. Que *hay* un mundo físico en el cual las sucesiones de eventos son realmente invariables (a diferencia de las sucesiones de eventos perceptuales) es una hipótesis, una hipótesis aducida con fines de explicación y, mediante la explicación, de predicción. «Que hay objetos físicos es una suposición, no un dato. La utilidad de esta suposición es dar cuenta de las regularidades de los fenómenos sensoriales, para permitir que el curso de los sucesos sea enmarcado en un esquema de secuencias regulares y concomitancias.» [18]

Pero si la creencia en los objetos físicos es una suposición (hipótesis), no un dato, ¿por qué adoptarla? ¿Está bien fundada la hipótesis? De acuerdo con la tesis que estamos ahora considerando, lo está: «Está confirmada por el éxito que alcanzamos al ordenar nuestras experiencias con su ayuda, al hacer nuestras generalizaciones continuamente más extensas y exactas.» [19]

> Podemos hacer, y hacemos, un vasto número de predicciones sobre la base de nuestra creencia natural en un mundo físico independiente. Estas predicciones habitualmente son acertadas. En vista del hecho de que es inmensamente pequeña la probabilidad de que resulte acertada una conjetura sin fundamento, según la cual una experiencia tendrá cierto carácter, debido al vasto número de alternativas posibles lógicamente, y en vista del vasto número de predicciones que han sido acertadas, es inmensamente improbable que estas predicciones hayan resultado correctas todas ellas sin ser verdadera la creencia...
>
> No se puede hacer prácticamente ninguna predicción científica o incluso meramente de sentido común sobre nuestras percepciones futuras sin introducir, como eslabón intermedio entre la predicción y las observaciones directas en las cuales está basada, la noción de objeto físico que existe no percibido, y prácti-

[18] C. H. Whiteley, «Physical Objects» (Objetos físicos), *Philosophy*, XXXIV (1959), 142-149.

[19] *Ibid.*, pág. 149.

camente ninguna ley causal puede ser enunciada solamente en términos de estados de objetos realmente percibidos. Así, para hacer predicciones, tenemos que suponer al menos que nuestra experiencia continuará *como si* hubiese objetos físicos existiendo independientemente de nosotros en el sentido realista. Al menos esto debemos admitirlo, incluso si decimos que los objetos físicos independientes son sólo ficciones metodológicas. Que la experiencia continuará persistentemente como si algo fuese verdadero, es el argumento empírico más fuerte que poseemos a favor de la afirmación de que ese algo es realmente verdadero [20].

La existencia de los objetos físicos (para concluir esta línea de pensamiento) es un hipótesis para dar cuenta del orden de nuestras experiencias sensoriales. Se la podría llamar una *hipótesis de primer orden*. Una vez que hemos aceptado los objetos físicos, incluyendo, por supuesto, la creencia de su existencia durante los intervalos interperceptuales, advertimos muchos rasgos de ellos que a su vez requieren explicación, y esto lo hacen los físicos aduciendo entidades invisibles tales como átomos y electrones; y la existencia de estas entidades es una *hipótesis de segundo orden*. Las oraciones sobre electrones, etcétera, no son más traducibles a oraciones sobre cosas visibles y tangibles, como paneles instrumentales y cámaras de niebla, que las oraciones sobre objetos físicos a oraciones sobre datos sensoriales. Estos son, por así decir, diferentes órdenes del ser. En el orden *metafísico* —«cómo son las cosas»— los objetos físicos vienen antes que los datos sensoriales: si no hubiese objetos físicos, no habría seres humanos que tuviesen experiencias sensoriales. Pero en el orden *epistemológico* —«cómo son conocidas las cosas»— los datos sensoriales vienen primero: sólo es la experiencia de los datos sensoriales lo que puede justificar nuestras creencias sobre objetos físicos (lo mismo que es nuestra creencia en los objetos físicos lo que justifica nuestras hipótesis de segundo orden sobre las «partículas últimas» de la física). Epistemológicamente hablando, «todo retrocede hasta los datos sensoriales»: no hay creencia en la existencia o propiedades de objetos físicos que no deba hallar su verificación en la experiencia sensorial, igual que no hay creencia en las partículas últimas que no encuentre su verificación en las propiedades de los objetos físicos y, mediante ellos, en los datos sensoriales. La verificación debe siempre ocurrir en la experiencia sensorial. Si hay una diferencia entre dos hipótesis, sean de primer o segundo orden, ella debe mostrarse en la diferencia que origina en la experiencia inmediata, los datos sensoriales. Por cargada que esté su formulación de referencias a entidades abstractas o inobservables, ninguna hipótesis puede dejar «de suponer alguna

[20] Alfred C. Ewing, «The Causal Argument for Physical Objects» (El argumento causal para los objetos físicos), *Proceedings of the Aristotelian Society*, volumen suplementario XIX (1945), 35, 37.

diferencia con respecto a lo dado», debe haber alguna diferencia observable según sea verdadera o no lo sea: éste es el «valor en metálico» de la hipótesis. No importa cuán alto pueda alzar en los ciclos la hipótesis su superestructura, su subestructura debe estar firmemente anclada en el subsuelo de la experiencia sensorial; cuando no lo está, debe ser rechazada como irrelevante para la experiencia. Cualquier proposición empírica, se podría proponer, debe satisfacer este requisito.

El ataque a los datos sensoriales. Pero aún no hemos concluido nuestra crítica del fenomenalismo: aún queda una más fundamental. ¿Cómo podría ser una crítica, se podría preguntar, más fundamental que el ataque a su principal premisa, la tesis de la traducibilidad? Hay una forma de ataque todavía más básica, pues se introduce en el concepto de traducción, y es el ataque al concepto mismo de datos sensoriales.

¿Cómo puede alguien dudar de que haya datos sensoriales? Cada vez que usted ve un color y oye un sonido, ¿no está usted experimentando datos sensoriales? ¿No son los datos sensoriales las más indudables de todas las cosas supuestamente indudables de todo el tinglado del cielo y la Tierra? Puede parecer sorprendente que haya sido atacada la misma existencia de datos sensoriales, y no sólo eso, sino el significado mismo del término; se ha alegado que el fenomenalismo se derrumba (incluso si no por otra razón) porque su propio concepto básico, o supuesto concepto, no es significativo.

1. Introdujimos el término «datos sensoriales» a fin de preservar la distinción entre *lo que* yo experimento (dato sensorial) y el *experimentarlo* (sensación). Experimento la mancha roja, pero el experimentar no es rojo. La distinción entre sensación y dato sensorial es la distinción entre acto y objeto del acto. Pero en este caso, esta distinción conduce a un atolladero: si hay una distinción entre acto y objeto, ¿por qué ha de dejar de existir el objeto (la mancha roja) cuando cesa el acto? ¿Por qué si es distinguible de mi acto de experimentarla, no ha de persistir la mancha roja *después* de que yo deje de experimentarla? Nadie desea decir que la mancha roja existe después de experimentarla yo, deseamos decir que, como los placeres, dolores y pensamientos, su existencia *consiste* en ser experimentada; e igual que es autocontradictorio decir que existe un dolor no experimentado, es autocontradictorio decir que la mancha roja o la postimagen persisten después de que yo las experimente. No obstante, si se acepta el análisis en acto y objeto que condujo a introducir al principio los datos sensoriales, ¿no debería al menos ser una cuestión abierta si el objeto (el dato sensorial) persiste después de que mi experiencia de él ha cesado?

El análisis en acto y objeto ha sido, de hecho, rechazado a menudo en el caso de los datos sensoriales. Hay casos en que se puede distinguir el acto y el objeto del acto: cuando golpeo una pelota, golpear la pelota es distinguible de la pelota, y la pelota (creemos) persiste después de haberla yo golpeado. Pero hay otros casos en los que no se puede hacer tal distinción: cuando bailo ¿qué bailo? Un baile. ¿Existe la actividad de bailar, y, además de esto, la cosa bailada —el baile mismo— que pueda continuar después de que yo haya dejado de bailar? En este caso el análisis en acto y objeto es, para expresarlo indulgentemente, menos plausible: parecería que no hay ningún objeto aparte de la actividad misma; el baile que bailo *es* simplemente bailar; aquello que hago es descrito exhaustivamente como el hecho de que lo hago [21]. Pero si el análisis en acto y objeto se rechaza en el caso de los datos sensoriales, parece no quedar ninguna razón por la que debamos introducir el término «datos sensoriales». La supuesta precisión de este término está basada en una distinción inválida.

¿Invalida este hecho, si es un hecho, todo lo que dijimos sobre los datos sensoriales desde que introdujimos el término en este capítulo? En absoluto: aunque podamos rechazar el término técnico por apoyarse en una distinción entre objeto y acto que aquí no se aplica, en todo caso tenemos experiencias y podríamos volver al viejo término «experiencias sensoriales», que no está cargado teóricamente como lo está «datos sensoriales». Y seguiría haciéndonos frente la misma cuestión: ¿Cuál es la relación entre nuestras experiencias sensoriales y la realidad física que creemos que existe independientemente del acaecer de estas experiencias sensoriales? Pero prosigamos:

2. El lenguaje de los datos sensoriales es un lenguaje de la apariencia, como dijimos: si la moneda aparece elíptica, entonces vemos un dato sensorial elíptico, cualquiera que sea la forma real de la moneda. Para los datos sensoriales, el «es» es lo mismo que el «aparece»: la moneda aparece elíptica, así que el dato sensorial *es* elíptico. Es imposible lógicamente que el dato sensorial tenga propiedades que no parezca tener, dado que el término «dato sensorial» fue introducido para describir sólo la apariencia, haya o no presente un objeto físico que la origine.

Muy bien hasta aquí. Ahora surge un enigma: ¿Qué pasa si las condiciones de percepción no son favorables, o si por alguna otra razón la apariencia no es caracterizable? Supongamos que la moneda no parece redonda pero tampoco parece elíptica: la habitación está

[21] Ver Curt J. Ducasse, «Moore's Refutation of Idealim» (La refutación de Moore del idealismo), en *The Philosophy of G. E. Moore* (La filosofía de G. E. Moore), rec. P. A. Schlipp (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1942), págs. 225-252.

casi en tinieblas, y no puedo decir *cómo* parece. O supongamos que el óptico me pregunta, no qué letras *hay* en su cartel, sino qué letras me *parece* que hay (que es, después de todo, lo que quiere saber, puesto que está comprobando mi visión; él sabe muy bien *cuáles* son las letras), y yo no puedo decirle si me parece que hay una E o una F. ¿De qué me percato directamente? ¿De un dato sensorial E o un dato sensorial F, o de ninguna de las dos cosas? La Ley del Tercio Excluso dice «A o no-A»; dado que esto se aplica a todas las proposiciones, se aplica también a las proposiciones sobre datos sensoriales. Bien, ¿qué es, un dato sensorial E o no? Debe ser lo uno o lo otro. Pero el problema es que no podemos decir lo que es.

¿Por qué es fastidioso este hecho? Hay cantidad de ocasiones en que podemos decir, por ejemplo, «esto es un ñu o no es un ñu, pero no sé qué es, pues no soy experto en reconocer ñúes». Pero en estos casos hay más propiedades de la criatura que podríamos descubrir si deseáramos hacerlo. En el caso de los datos sensoriales, sin embargo, esta posibilidad está excluida: un dato sensorial es lo que parece, y no puede tener propiedades que no parezca tener; nuestro conocimiento de sus propiedades es exhaustivo en el momento en que tenemos la experiencia. Así que no podemos decir de los datos sensoriales: «Realmente *tiene* una forma E o no, pero no puedo asegurar cuál». No sólo debe ser una de las dos, sino que debemos saber cuál, porque en los datos sensoriales lo que es, es lo que parece, y yo sé cómo parece (aunque pueda no ser capaz de describirlo con palabras).

Este problema ha recibido cierta notoriedad en «el problema de la gallina rodada». Cuando miro la gallina me doy cuenta de que tiene numerosas manchas, pero no sé cuantas. La gallina física real tiene, por supuesto, un número definido de manchas, aunque pueda no haberlas contado nadie. Pero si ahora estoy hablando no del número de manchas que *tiene*, sino del número de manchas que *parece* tener (datos sensoriales de las manchas), ¿cuántas manchas hay? No parece tener en absoluto un número definido: puesto que yo no me di cuenta de un número definido, no *existe* un número definido de apariencias de manchas (datos sensoriales de manchas). Pero esto es de lo más curioso: o hay, digamos, 1.047 datos sensoriales de manchas o no. Debe ser lo uno o lo otro, aunque no sepamos qué. Pero el problema con los datos sensoriales de manchas es que *no es* lo uno ni lo otro: la gallina no parece tener 1.047 ni no tener 1.047 manchas. Podríamos contar las manchas físicas para averiguar cuántas tiene realmente, pero esto no nos ayuda a responder la pregunta «¿cuántas parece tener en este momento?» Parece tener, pues, un número indeterminado. Pero, ¿cómo puede *haber* un número indeterminado, y no un número definido o determinado, de manchas? ¿Puede haber

«cantidad sin número»? Estamos, por tanto, cogidos en una trampa: si *no* hay un número definido de datos sensoriales de manchas, entonces hay «cantidad sin número», cosa que es en extremo paradójica. ¿Podría jamás haber tal cosa? [22]. Por el contrario, si *hay* un número definido, permanece el hecho de que no sabemos cuál es ese número, así que los datos sensoriales pueden tener propiedades que no parecen tener, igual que los objetos físicos. Pero esto contradice la definición de «datos sensoriales» en un punto extremadamente fundamental: en que el término «datos sensoriales» se refiere sólo a la apariencia.

Este problema surge porque nos *damos cuenta* de rasgos de las cosas que no habíamos captado al principio. No nos dimos cuenta de que la rosa parecía roja; vimos todo un jardín de rosas y sólo captamos esta rosa como oscura, no como rojo oscuro, o púrpura oscuro, o algún otro color. La rosa misma tiene, por supuesto, un color determinado, pero el dato sensorial de la rosa no, porque no *parece* tenerlo, y en los datos sensoriales lo que parece *es*. Sólo parecía ser oscura. ¿Era oscuro entonces el dato sensorial de la rosa, pero de ningún color determinado? Esto es tan extraño como la cantidad sin número. Creemos que los objetos físicos tienen propiedades absolutamente determinadas, tales como un número definido de manchas, y un tono definido de color; pero eso no describe la apariencia momentánea, que sólo es descriptible como «muy numeroso» u «oscuro». No nos es dable decir que podemos darnos cuenta de datos sensoriales que no habíamos captado antes, pues eso significaría que los datos sensoriales tenían realmente rasgos que al principio no parecían tener; sólo podemos decir que los datos sensoriales indeterminados son reemplazados (cuando miramos con más cuidado) por datos sensoriales determinados, pero deja como estaba el enigma de los datos sensoriales iniciales indeterminados. Decir que los datos sensoriales tenían rasgos que no parecían tener viola nuestra definición de «datos sensoriales», así que volvemos a la alternativa de que no tenían los rasgos determinados (un número definido, un color definido), pero esta alternativa es tan enigmática como la otra.

3. También surge otro enigma en torno a los datos sensoriales. Los primeros fenomenalistas hablaban de datos sensoriales *y* objetos físicos, como si fuesen dos especies de entidades: como si, de tener que hacer un inventario completo del universo e incluir en él todo lo que hay, tuviésemos que incluir las cosas físicas y también los datos sensoriales, ya que unos y otros son existentes, aunque de tipo distinto. Los fenomenalistas posteriores evitaron esta manera de hablar,

[22] Algunos dicen que puede haber, y que el problema sólo surge porque pensamos en los datos sensoriales de mancha como si fuesen objetos físicos. Ver A. J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge*, págs.123-35.

y hablaron de la relación, no de dos tipos de cosas o entidades de la realidad, sino de la relación entre dos tipos de oraciones: de aquí el programa fenomenalista de traducir las oraciones sobre objetos físicos por oraciones sobre datos sensoriales.

El problema de especificar la relación entre las cosas materiales y los datos sensoriales... puede quedar oscurecido si se lo presenta como un problema acerca de la interrelación de dos clases diferentes de objetos. Hay, ciertamente, un sentido en que es correcto decir que unos y otros, los datos sensoriales y las cosas físicas, existen, en la medida en que las oraciones usadas para describir datos sensoriales y las oraciones usadas para describir cosas materiales muy frecuentemente expresan proposiciones verdaderas. Pero no sería correcto inferir de esto que hay cosas materiales y datos sensoriales en el sentido en que se puede decir con verdad que hay realmente sillas tanto como mesas, o que hay sabores tanto como sonidos...

Comúnmente se dice que las cosas materiales no son sino colecciones de datos sensoriales actuales y posibles. Pero ésta es una forma engañosa de expresarse y provoca objeciones que un modo más preciso de hablar podría evitar. Así, arguyen a veces aquellos que rechazan este análisis «fenomenalista» de la naturaleza de las cosas materiales, que concebir cosas tales como casas, árboles o piedras como meras colecciones de datos sensoriales actuales y posibles es ignorar su «unidad» y «substancialidad», y que, en todo caso, es difícil ver cómo algo puede estar compuesto por un ser tan nebuloso como un dato sensorial posible. Pero estas objeciones están fundadas en la suposición equivocada de que una cosa material consta de datos sensoriales como un edredón de tiras consta de diferentes trozos de seda de colores. Para eliminar esta errónea concepción, debe ponerse claro que lo que designa el enunciado según el cual todas las cosas materiales constan de datos sensoriales no es una relación factual sino lingüística. Lo que se está afirmando es simplemente que las proposiciones que ordinariamente son expresadas por medio de oraciones que se refieren a cosas materiales podrían también expresarse mediante oraciones que se refirieran exclusivamente a datos sensoriales; y debe entenderse que la inclusión de datos sensoriales posibles, así como actuales, entre los elementos de las cosas materiales implica un reconocimiento de que algunos de estos enunciados sobre datos sensoriales habrán de ser hipotéticos... [23].

Pero esto también origina un problema: ¿*sobre* qué versan los enunciados de datos sensoriales? Presumiblemente versan sobre datos sensoriales. Pero entonces estos datos sensoriales, después de todo, son existentes, y *han* de ser incluidos en el inventario completo del universo. No obstante, muchos fenomenalistas negarán que los datos sensoriales sean, como los relojes y los árboles, una parte del equipaje del universo, y que son «solamente un medio conveniente de hablar». ¿Hablar de qué? ¿Sobre la experiencia inmediata? Bien; pero entonces las experiencias inmediatas acaecen y *han* de ser incluidas en el inventario de lo existente, junto con los objetos físicos.

Hay mucha vacilación en torno a este importante punto: a veces se habla de los datos sensoriales como si fuesen una clase separada

[23] A. J. Ayer, *Foundations Of Empirical Knowledge*, págs. 229, 231-32.

de entidades existentes, y a veces como si fueran meros ingredientes de proposiciones, o «maneras de hablar». Esta vacilación se torna de lo más curiosa por el hecho de que los autores hablan como si pudiesen *estipular* qué características tienen los datos sensoriales; por ejemplo: «Los datos sensoriales, por definición, no tienen más propiedades que aquellas que parecen tener». Pero si algo existe, no estipulamos sus propiedades, tenemos que *descubrir* cuáles son.

4. Hay también otros enigmas que no tenemos que tratar por separado. Aparte de si los datos sensoriales pueden entrar en relaciones causales —de lo que ya hemos tratado—, podemos, por ejemplo, preguntar *a)* si son mentales o físicos, o quizá ninguna de las dos cosas, sino la materia prima a partir de la cual se «construyen» tanto lo mental como lo físico (esta tesis es llamada a veces «monismo neutral»). *b)* ¿Suceden en el espacio? No en el espacio físico, se dice, sino en el espacio fenoménico (el espacio físico es construido a partir del espacio fenoménico). Muy bien, pero *c)* ¿suceden en el tiempo? ¿En el tiempo físico? ¿Hay un tiempo fenoménico a partir del cual se «construye» el tiempo físico, como en el caso del espacio? Pero ¿no podríamos cronometrar, en tiempo físico, cuánto dura un dato sensorial, por ejemplo, durante cuánto tiempo tiene usted una mancha roja ante sus ojos? ¿No es esta duración una duración física? *d)* ¿Cuánto duran, entonces? Si usted continúa viendo la mancha roja, ¿es sólo un dato sensorial de mancha, o muchas manchas diferentes idénticas que se reemplazan continuamente unas a otras? Si la mancha aumenta de tamaño en su campo visual, ¿es el mismo dato sensorial de antes o uno diferente? ¿Ha sido reemplazado el dato sensorial de mancha más pequeña por un dato sensorial de mancha más grande?) ¿Puede el mismo dato sensorial moverse por una pantalla, o es un dato sensorial diferente en cada momento de su desplazamiento porque la posición espacial es diferente? Y, ¿sigue siendo el mismo dato sensorial en tanto no se mueva o varíe de tamaño? *e)* ¿Pueden diferentes personas experimentar el mismo dato sensorial? Unos dicen «no, los datos sensoriales son privados por definición». Otros dicen «sí, si usted y yo estamos en el mismo lugar, ambos podemos ver (por ejemplo) la misma postimagen, no dos postimágenes similares entre sí». Y así sucesivamente.

¿Cómo determinamos la duración de un dato sensorial? Si parpadeo mientras miro una mancha roja, ¿hay dos datos sensoriales separados en el tiempo o hay sólo uno interrumpido en su curso? Si acontece un cambio en mi campo visual, ¿ha cambiado el dato sensorial o ha sido reemplazado por otro? Si lo último, ¿hay alguna razón por la que, cuando no se observa ningún cambio, no pueda haber sido un dato sensorial reemplazado por otro exactamente igual? Se puede decir que responder a estas preguntas no es importante. Me inclino a estar de acuerdo en que no lo es; pero la única razón que veo para ello es que

siendo los datos sensoriales entidades completamente ficticias, les podemos atribuir las cualidades que nos plazca [24].

Enigma tras enigma, sin manera aparente de resolverlos. La conclusión que de esto han sacado muchos autores es que: o bien *a)* los datos sensoriales no existen en absoluto (son un mito), o bien *b)* no tiene sentido decir que hay datos sensoriales o que no los hay, puesto que la palabra, para empezar, no tiene un significado discernible, igual que si a usted se le preguntase «¿hay o no flubjubs?», diría «no puedo entender el significado de su pregunta hasta que no me diga qué significa "flubjub"». Cualquiera de estas conclusiones, por supuesto, sería fatal para la teoría de los datos sensoriales.

Hay un argumento que ha sido usado para terminar de dar cuenta de los datos sensoriales, una exposición de una falacia central que, en opinión de los críticos, si se hubiese evitado, habría impedido desde un principio, la introducción del término «datos sensoriales». Los filósofos del dato sensorial argumentan como sigue:

1. Veo la moneda.
2. La moneda es redonda.
3. La moneda me parece elíptica.

Luego, 4. Veo un dato sensorial elíptico.

Pero (así discurre la crítica) este argumento es falaz. Que la moneda me parezca elíptica no es razón en absoluto para concluir que haya algo (un dato sensorial) que *sea* elíptico. No hay *nada* en la situación descrita que *sea* elíptico; no hay nada elíptico que experimentar. *Hay* algo —la moneda—, sin embargo, que, aunque *es* redondo, parece ser elíptico. Es la moneda lo que *a)* es redondo y *b) parece* elíptico. No necesitamos para nada un dato sensorial en este cuadro. No hay ninguna entidad existente elíptica, sólo una entidad existente redonda, la moneda, que, sin embargo, parece elíptica desde este ángulo. Estoy viendo la moneda; de hecho, estoy viendo una moneda redonda; pero desde este ángulo la moneda no parece redonda, sino elíptica. No puedo inferir, del hecho de que esté viendo algo que sea redondo y parezca elíptico, que *haya* algo elíptico (un dato sensorial elíptico) en el lugar de mi campo visual donde está la cosa redonda (que parece elíptica).

«No», se puede objetar. «La moneda es redonda, concedido; la moneda desde este ángulo parece elíptica, concedido. Así que *hay*

[24] Winston H. F. Barnes, «The Myth of Sense-data», *Proceedings of the Aristotelian Society,* XLV (1944-45), 100. El término del autor «sensum» ha sido reemplazado por la expresión «dato sensorial», para preservar la coherencia de la terminología.

algo elíptico, hay *un algo elíptico* en mi campo visual, y ese algo elíptico es lo que llamamos un dato sensorial. ¿Cómo podría yo ver algo elíptico a menos que haya un algo elíptico que ver?»

Pero esto es precisamente lo que niega el crítico: no hay para nada algo elíptico, dice. Sólo hay algo redondo, la moneda, que parece elíptico. No hay razón por la que algo no deba tener una propiedad en tanto parece tener otra: los árboles alejados parecen purpúreos pero son verdes, el objeto parece pequeño pero es grande, y así indefinidamente. Hay, a buen seguro, *formas de aparecer* que tiene un objeto: pero «los modos de apariencia son indicios de la naturaleza de lo que existe»; ellos mismos *no son existentes*. Es impropio preguntar si el modo elíptico de aparecer (que es como se me aparece la moneda) *existe*. Usted puede preguntar si existe la moneda, y si es redonda o elíptica, y al hacerlo debe considerar cómo aparece en diferentes condiciones. Pero los modos de apariencia no son ellos mismos existentes: son el único material que nos procura elementos de juicio que podemos usar para descubrir la naturaleza de las cosas existentes.

¿Qué ha sucedido? Hemos prescindido enteramente de los datos sensoriales. No hay datos sensoriales que aparezcan: aparecen los objetos físicos, y tienen apariencias variables dependientes de las condiciones variables de percepción. Esta es, en todo caso, la tesis de la *Teoría de la Apariencia*. Los objetos físicos aparecen, y sus apariencias son diversas (¿qué otra cosa podríamos esperar que ocurriese?, ¿esperaría usted que algo pareciese igual de grande, no importa a qué distancia estuviese de ello, o que tuviese la misma forma, no importa cuál fuese su ángulo de visión?). Pero no hay cosa tal como un dato sensorial que *sea* la apariencia.

> *Los objetos mismos* se nos aparecen en la percepción sensorial... Cuando yo veo un penique circular como elíptico, estoy viendo la superficie circular del penique, no algún sustituto elíptico. Esta superficie circular, es verdad, me aparece elíptica, pero este hecho no muestra en modo alguno que yo no capte directamente la superficie circular. Eneas estaba en presencia de su madre Venus aunque ella le ocultase la gloria plena de su divinidad [25].

O también, cuando veo un globo rojo, puedo no ver rojo (si lo miro a través de la niebla, o al oscurecer), pero lo que veo sigue siendo un globo rojo. Puedo no saber ni siquiera que sea un globo —igual que no sé que el animal que estoy observando en el zoo es un ñu— pero es un globo de todas formas, y también *es* un globo

---

[25] *Ibid.*, págs. 112.

lo que estoy viendo aunque yo pueda no saber que es un globo lo que estoy viendo [26].

Ahora abordemos un caso más difícil. Veo doble: veo dos peniques cuando sólo hay uno. Seguramente uno de ellos debe ser sólo un penique aparente (¿un dato sensorial de penique?), dado que no hay dos peniques físicos. Parece haber dos cosas, no obstante, sólo existe un penique que aparezca. No es como si hubiese un penique que parece de una manera desde un ángulo y de otra desde otro: es un penique que *parece* dos. Y la duplicidad no es una propiedad de un penique.

Pero la respuesta sería sustancialmente la misma de antes: ser doble no puede ser una propiedad de un penique, pero *parecer* doble puede serlo. Un penique no puede ser dos peniques, pero un penique puede (en ciertas circunstancias) aparentar ser cantidad de cosas, incluso dos peniques.

Podemos sentirnos algo incómodos con esta respuesta. Cuando vemos doble, hay dos aparentes espacios extensos. ¿Son ambos espacios la superficie de un objeto? Si tal, ¿de qué objeto, puesto que *ex hypothesi* sólo hay un penique? ¿Cuál es el penique real y cuál es el *status* del otro, si no podemos creer en los datos sensoriales? Pero pasemos a un caso todavía más difícil:

¿Qué pasa con las alucinaciones? ¿Qué pasa cuando no hay en absoluto una moneda? ¿Qué es, entonces, lo que aparece? Aparentemente, nada. ¿Qué hay de la daga que Macbeth creyó ver?

> Es engañoso... decir que existe «una apariencia de daga», aunque no tengamos por qué confundirnos con tal uso de la palabra «apariencia», si tenemos cuidado. Hablando estrictamente, sin embargo, no hay cosas tales como apariencias. Suponer que hay sería como suponer que, porque el Sr. X hizo aparición, debe haber habido algo más allá y aparte del Sr. X que éste tuvo la gentileza de revelar. «El Sr. X apareció»; ese es el modo de expresión apropiado, si hemos de evitar dificultades [27].

Se ha discutido que este tipo de razonamiento sea válido. Es verdad que no hay nada más allá del señor X, pues es el señor X mismo quien aparece; aquí *hay* algo que realiza la aparición. Pero cuando no hay en absoluto un objeto físico, ¿qué hace aparición? Parecería que no hay nada, y que, por tanto, la analogía entre la situación del señor X y la alucinación no vale. Entonces, ¿qué hemos de hacer? Quizá debamos de nuevo recurrir a los datos sensoriales, o,

[26] Cf. G. J. Warnock, «Seeing» (Ver), *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1954-55, y Roderick Chisholm, «The Theory of Appearing», en Max Black (rec.), *Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963).

[27] Winston H. C. Barnes, *op. cit.*, págs. 113-14.

si este término está demasiado cargado teóricamente, o inmerso en distinciones inválidas, debemos recurrir a algo que se admite que tenemos, las *experiencias* sensoriales. Y así continúa la disputa.

Ejercicios

1. ¿Es la creencia en el Dios de Berkeley una explicación tan satisfactoria del orden de nuestra experiencia sensorial como la creencia en objetos físicos permanentes? Defienda su opinión.

2. De acuerdo con el fenomenalismo, «ahora hay hielo en el Polo Sur» se convertiría en «si yo estuviese allí, podría percibir...», etc. Pero ahora no hay nadie allí, así que ¿cómo lo sé? Por supuesto puedo volar hasta allí y verlo; pero entonces habría verificado el enunciado para el momento *posterior*, t_2, en que llegue allí, no para el momento original, t_1, en que fue hecho el enunciado. Pero en t_1, cuando digo que allí hay hielo, significo que está allí *ahora*, no después, cuando lo verifique.

¿Cree que esta objeción es fatal para el fenomenalismo? ¿Qué piensa usted, y por qué, de la siguiente respuesta? «Es verdad que no puedo verificarlo hasta después; sin embargo, cuando digo que el hielo está allí quiero significar que alguien que estuviese allí *ahora* experimentaría datos del hielo. Y *ahora* tengo razón para creer que esto es verdad. No tendré elementos de juicio directos (verlo) hasta que no vaya luego allá, pero ahora tengo elementos de juicio indirectos; indirectos, pero elementos de juicio al fin y al cabo.»

3. ¿Qué piensa usted del siguiente modo propuesto de eliminar los enunciados hipotéticos contrafácticos involucrados en el fenomenalismo? «Por definición, los datos sensoriales sólo existen cuando son experimentados; pero también hay *sensibilia*, que son exactamente como los datos sensoriales, salvo que existen sin ser experimentados: los *sensibilia* son datos sensoriales que *serían* experimentados si una persona estuviese en la posición adecuada, etc. Suponga que estoy mirando la moneda desde un ángulo oblicuo y experimento un dato sensorial elíptico; ahora no existe ningún otro dato sensorial (de la moneda). Si yo la mirase desde arriba, experimentaría un dato sensorial redondo; si desde otro ángulo, un dato sensorial de elipticidad diferente, etc. Ahora, todos estos potenciales datos sensoriales son *sensibilia actuales*, que existen inexperimentados, esperando (por así decir) a ser experimentados. Para tener conocimiento directo de estos *sensibilia*, sólo tendría que satisfacer ciertas condiciones (cambiar mi posición, tener buena luz, etc.) requeridas para experimentarlos. Sólo un pequeño número de estos *sensibilia* se convierten en datos sensoriales actuales; pero todos están ahí, en infinita cantidad; todos ellos son parte de la realidad, y existen muchos *sensibilia* que nunca serán experimentados porque nadie estará en la condición exacta requerida para experimentarlos.»

4. A veces, cuando usted tiene tres tonos de color, no puede discernir ninguna diferencia entre A y B o entre B y C, pero *puede* discernir una diferencia entre A y C. Puesto que, para los datos sensoriales, lo que parece es, usted dirá en consecuencia (hablando sólo de apariencia) que A era idéntico a B y B idéntico a C, pero A no era idéntico a C. Pero, ¿no es una proposición necesaria que las cosas idénticas a una misma cosa son idénticas entre sí? (Ver A. J. Ayer, *Foundations of Empirical Knowledge*, pp. 131-34.)

5. ¿Están algunas de las objeciones al fenomenalismo basadas en errores o malentendidos? Si es así, enúncielas.

6. ¿Las objeciones al uso del término «dato sensorial», muestran, en su opinión, que el término no es significativo o que debería ser eliminado del vocabulario de la epistemología? ¿Hace esto insostenible el fenomenalismo?

Lecturas seleccionadas para el capítulo 8

Armstrong, D. N., *Perception and the Physical World* (Percepción y mundo físico). Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1961.

Austin, John L., *Sense and Sensibilia* (Sentido y *sensibilia*). Londres: Oxford University Press, 1962.

Ayer, Alfred J., *Foundations of Empirical Knowledge*. Nueva York: The Macmillan Company, 1940. Capítulos 1, 2 y 5.

———, «Fenomenalism» (Fenomenalismo), «Basic Propositions» (Proposiciones básicas), y «The Language of Sense-data» («El lenguaje de los datos sensoriales»), en *Philosophical Essays*. Nueva York: The Macmillan Company, 1955.

———, *The Problem of Knowledge*. Nueva York: The Macmillan Company, 1956.

Barnes, Winston H. F., «The Myth of Sensodata» (El mito de los datos sensoriales), *Proceedings of the Aristotelian Society*, 45 (1944-1945).

Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (Tres diálogos entre Hylas y Philonous), 1713. Muchas ediciones.

———, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (Tratado sobre los principios del conocimiento humano), 1710. Muchas ediciones.

Broad, C. D., *The Mind and Its Place in Nature*. Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1925. Sección B.

Chisholm, Roderick, *Perceiving: A Philosophical Study* (Percepción: Un estudio filosófico). Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1957.

———, «The Theory of Appearing» (La teoría de la apariencia), en Max Black (ed.) *Philosophical Analysis*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1963.

Ewing, Alfred, C., *Idealism: A Critical Survey* (Idealismo: Un examen crítico). Londres: Methuen & Co., Ltd., 1934. Especialmente Capítulos 6 y 7.

———, (ed.), *The Idealist Tradition* (La tradición idealista). Nueva York: Free Press, 1957.

Firth, Roderick, «Radical Empiricism and Perceptual Relativity» (Empirismo radical y relatividad perceptiva), en *Philosophical Review*, 59 (1950).

———, «Phenomenalism» (Fenomenalismo), *American Philosophical Asociation, Eastern Division*, vol. 1 (1952).

Hirst, R. J., *The Problem of Perception* (El problema de la percepción). Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1959.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, 1739. Libro I. Muchas ediciones.

Lean, Martin E., *Sense-Perception and Matter* (Percepción sensorial y materia). Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1953.

Lewis, Clarence I. *An Analysis of Knowledge and Valuation*. LaSalle,Ill.: Open Court Publishing Co., 1946. Especialmente capítulos 7 y 8.

Locke, John, *Essay Concerning Human Understanding*, 1690. Libro 2. Muchas ediciones.

Malcolm, Norman, *Dreaming* (Sueños). Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1959.

———, *Knowledge and Certainty* (Conocimiento y certeza). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963.

Marhenke, Paul, «Phenomenalism» (Fenomenalismo) en *Philosophical Analysis,* rec. Max Black. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1950.

Mill, John Stuart, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy.* Londres: Longmans, Green & Company, Ltd., 1865. Capítulos 11 y 12.

Montague, William P., *The Ways of Knowledge* (Los caminos del conocimiento). London: George Allen & Unwin, 1925.

Moore, G. E., *Philosophical Papers* (Escritos filosóficos). Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1959. Capítulos 2 y 7.

———, «The Refutation of Idealism» (La refutación del idealismo) en *Philosophical Studies* (Estudios filosóficos). Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1922. También en rústica.

Paul, G. A., «Is There A Problem about Sense-data?» (¿Hay algún problema en torno a los datos sensoriales?) en *Logic and Language,* First Series, rec. Antony Flew. Oxford: B. H. Blackwell, Ltd., 1959.

Pearson, Karl, *The Grammar of Science.* Londres: J. M. Dent & Sons, Ltd., 1892.

Price, H. H., *Hume's Theory of the External World* (La teoría de Hume del mundo externo). Londres: Oxford University Press, 1940.

———, *Perception* (Percepción). Londres: Methuen & Co., Ltd., 1933.

Prichard, H. A. *Knowledge and Perception* (Conocimiento y percepción). Londres: Oxford University Press, 1950.

Quinton, A. M., «The Problem of Perception» (El problema de la percepción), *Mind,* 64 (1955).

Reichenbach, Hans, *Experience and Prediction* (Experiencia y predicción). Chicago: University of Chicago Press, 1938.

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy.* Londres: Oxford University Press, 1912. Capítulos 1-5.

———, *Our Knowledge of the External World* (Nuestro conocimiento del mundo externo). Londres: George Allen & Unwin, 1914.

Ryle, Gilbert, *Dilemmas* (Dilemas). Londres: Cambridge University Press, 1954. Capítulo 7.

Santayana, George. *Scepticism and Animal Faith* (Escepticismo y fe animal). Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1923.

Sellars, Wilfrid, *Science, Perception, and Reality* (Ciencia, percepción y realidad). Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1963. Capítulo 3.

Stace, Walter, T., *The Theory of Knowledge and Existence* (La teoría del conocimiento y la existencia). Oxford: Clarendon Press, 1932. Capítulo 6.

———, «The Refutation of Realism» (La refutación del realismo). *Mind,* 43 (1934). Reimpreso en P. Edwards y A. Pap, *A Modern Introduction to Philosophy,* y en H. Feigl y W. Sellars, *Readings in Philosophical Analisis.*

Urban, Wilbur M., *Beyond Realism and Idealism* (Más allá del realismo y el idealismo). Londres: George Allen & Unwin, 1949.

Warnock, Jeoffrey, *Berkeley.* Baltimore: Penguin Books Inc., 1953.

Whiteley, C. H., *An Introduction to Metaphysics* (Introducción a la metafísica). Londres: Methuen & Co., Ltd., 1950.

Capítulo 9

PROBLEMAS ETICOS

La mayoría de los enunciados que hacemos en la vida diaria son informes de algún tipo de hecho o supuesto hecho: «hay cinco personas en esta habitación», «el agua hierve a 100° C», «4 × 4 = 16», «el átomo de helio tiene dos electrones», «Dios existe», «tengo dolor de muelas», «ella es escrupulosa»; ya éstos son de especies completamente diversas. Unos son particulares, otros generales; unos versan sobre estados que suceden, otros sobre estados disposicionales; unos sobre entidades observables, otros sólo pueden ser inferidos de lo que es observado; unos son empíricos, otros no. Pero todos ellos tienen por objeto ser enunciados de un tipo u otro.

Pero ahora llegamos a enunciados que parecen, al menos, ser de tipo muy diferente. Si decimos «la bomba atómica puede matar a millones de personas», estamos haciendo un enunciado de un hecho empírico; pero cuando decimos «el uso de la bomba atómica debería ser prohibido», estamos haciendo un enunciado, no sobre lo que es, sino sobre lo que debe ser. Si decimos «esa pintura está hecha al óleo, con tonos predominantemente azules y verdes», estamos haciendo un enunciado de hecho sobre la pintura; pero si decimos «esa pintura es *buena*», estamos haciendo un juicio de valor sobre la pintura. Es fácil ver cómo podríamos contrastar la verdad o falsedad del primer enunciado, pero ¿cómo haríamos para averiguar si es verdadero el segundo enunciado de cada par? Hay diferencias similares entre «esto ha durado tres semanas» y «esto ha durado demasiado», entre «ella tiene el pelo rojo» y «ella es magnífica», entre «la salud es deseada»

y «la salud es deseable». ¿Qué hemos de decir sobre el significado de la segunda oración de cada par?

No todas las proposiciones que adscriben valor a algo son proposiciones éticas, aunque son las éticas las únicas de las que nos ocuparemos en este capítulo. Los dos campos de la teoría del valor que han llegado a ocupar un lugar en la filosofía son la ética y la estética. En ética, nos ocupamos de cuestiones sobre lo bueno y lo malo, lo recto y lo incorrecto, el deber, la obligación y la responsabilidad moral. En estética, tratamos sobre el valor estético (expresado a veces por «esta pintura es buena» y a veces por «esta pintura es bella», y también de conceptos como la expresión estética, la naturaleza y función del juicio crítico, el simbolismo artístico, el significado, la verdad y la experiencia estéticos (todos estos principalmente en el contexto de obras de arte). Pero muchos pronunciamientos valorativos como «esa política es adecuada económicamente», «ella es magnífica», y «vale la pena llevar este sombrero», parecen caer fuera de ambos de estos ámbitos.

Incluso las oraciones que contienen la palabra «bueno», que es la palabra central en ética, no expresan en la mayoría de los casos juicios morales. «Espero que hoy tengamos buen tiempo», «él es un buen nadador», «es buena cosa que él segase la cosecha antes de llegar las lluvias», «él jugó un buen partido de béisbol», en estos e innumerables otros ejemplos usamos la palabra «bueno» sin entrar en absoluto en la esfera de la moralidad. En general, «esto es un buen X» usualmente significa que X satisface, en un grado mayor que la mayoría de los X, los criterios (cualesquiera que sean) de X, sea el X un jugador de tenis, una manzana, un escritorio, un automóvil, una carretera o un colegio. Los criterios difieren de caso a caso, pero el significado de «bueno» no.

Pero la palabra «bueno» también es usada en discusiones morales, y es aquí donde surgen los problemas. Usamos «bueno» al describir el *carácter* de alguien: «Es un buen hombre». También decimos que los *motivos* e *intenciones* de una persona son buenos o malos. También hablamos de las *consecuencias* de las acciones de una persona como buenas o malas. Más importante es que hablamos de los ideales, metas y fines de una persona como buenos o malos: «Es buena cosa que él pretenda eso». Por otro lado, hablamos de lo que hace, sus actos, como *rectos* o *incorrectos*: «El actuó rectamente al devolver el dinero, aunque sus motivos al hacerlo no hayan sido buenos».

Las principales palabras que usamos en ética son: «bueno», «malo», «recto» e «incorrecto». Respecto al significado de estos términos no ha tenido fin la controversia. 1) El campo de investigación que considera el significado (e interrelaciones de significado) de las

palabras éticas se llama *metaética*. En nuestro siglo se han escrito miles de páginas sobre cuestiones metaéticas; los problemas se hacen a veces extraordinariamente técnicos, y el lector no experimentado, que busca filones más atrayentes, posiblemente quede frío ante estas controversias. En cualquier caso, 2) la otra principal división de la ética, que ha sido predominante desde los tiempos de Sócrates, Platón y Aristóteles, es la *ética normativa*, el intento de descubrir tesis aceptables y defendibles racionalmente acerca de qué tipos de cosas son buenas (valiosas de pretender) y qué tipos de actos son rectos, y por qué (por no mencionar más temas que no tendremos tiempo de considerar en este capítulo, tales como las condiciones de loabilidad y censurabilidad moral, y de responsabilidad moral). Condensar este enorme campo en un breve capítulo sin caer en una excesiva simplificación va a ser, sin duda, imposible [1]. Después de un examen en extremo resumido de los problemas metaéticos en la primera sección del capítulo, consideraremos dos cuestiones de ética normativa: «¿qué es bueno?» y «¿qué conducta es recta?», en las secciones restantes.

27. Teorías metaéticas

Las principales teorías metaéticas son: 1) el naturalismo (o definismo) ético, de acuerdo con el cual todas las oraciones éticas (que contienen «bueno», «correcto» u otras palabras éticas) son traducibles sin pérdida de significado a otras no éticas; 2) el no-naturalismo ético, de acuerdo con el cual al menos algunas oraciones éticas no pueden ser traducidas a ningún otro tipo de oraciones, sino que constituyen una clase autónoma; y 3) el no-cognitivismo ético, de acuerdo con el cual las oraciones éticas no expresan en absoluto proposiciones.

1. *Naturalismo ético.* De acuerdo con todas las formas de naturalismo ético, las oraciones éticas pueden ser traducidas a oraciones no éticas; cuando se pronuncia una oración ética, las oraciones pueden ser traducidas sin cambio de significado por otra oración o serie de oraciones que no contenga ningún término ético. Si tal análisis tiene éxito, los términos éticos pueden ser eliminados del vocabulario, dejando sólo los no éticos, igual que la palabra «vara» puede ser reemplazada por «tres pies» cada vez que aparece, sin que quede ninguna oración que contenga la palabra «vara». La dificultad es hallar un análisis de las oraciones éticas por medio del cual todas ellas

[1] Después de haber escrito un libro *(Human Conduct)* de casi medio millón de palabras que apenas roza la superficie de estos problemas, me doy cuenta con tristeza de cuán poco se puede realizar en un sólo capítulo.

puedan ser reemplazadas por oraciones no éticas sin cambio de significado. Hagamos unos pocos intentos.

a) *La definición autobiográfica.* De acuerdo con esta teoría, cuando digo que cierto acto es recto, sólo estoy diciendo que lo apruebo: decir que es recto y decir que lo apruebo son la misma cosa. Cuando digo que es recto, no estoy realmente diciendo nada sobre la naturaleza o cualidad del acto mismo, sólo estoy diciendo que tengo cierta actitud hacia él, la actitud de aprobación (o de aprobación moral, si verdaderamente hay un tipo específico de aprobación que pueda ser llamado «moral»).

Pero esta tesis es vulnerable a una cantidad de objeciones. 1) si es verdadera, entonces ningún acto es recto o incorrecto en sí mismo; sólo hay actitudes favorables o desfavorables hacia él. Así, si deseo saber si un acto es incorrecto, sólo tengo que hacer introspección y ver si lo apruebo; si lo hago, es recto, si no, es incorrecto. Si lo apruebo un día y lo desapruebo al día siguiente, entonces un día es recto para mí e incorrecto para usted. Todo, incluso matar, resultará recto para mí si puedo situarme en un estado de aprobación hacia ello. Este es seguramente el reverso del procedimiento que la gente emplea de ordinario. Una persona puede decir «apruebo esto porque es recto», pero no dirá «es recto porque lo apruebo». En efecto, ¿no podría la aprobación estar extraviada, oscurecida o equivocada? ¿No puedo saber si apruebo algo sin saber si es recto? Y si estoy en duda acerca de si aprobarlo o no, ¿no es porque estoy en duda sobre si es recto? Pero si A está basado en B, A no es lo mismo que B. Si yo pudiese convencerme de que es recto, entonces lo aprobaría, pero la creencia de que es recto no es la misma cosa que la creencia de que lo apruebo. La actitud de aprobación es consecuencia de la creencia, no a la inversa. Lo que quiero saber, no es si yo apruebo algo, sino si mi aprobación está justificada. 2) Si la opinión que consideramos es verdadera, nunca hay desacuerdo sobre cuestiones de ética, y ésta es una conclusión difícil de aceptar, pues nada parece más patentemente cierto que el que la gente discuerda constantemente sobre estas cuestiones. No obstante, no puede haber desacuerdo ético según la presente tesis: pues si el señor A dice que el acto A es recto, sólo significa que él, A, lo aprueba; y si B dice que es incorrecto, sólo significa que él, B, lo desaprueba, y, lejos de contradecirse entre sí, estas dos proposiciones (que A aprueba, X y B no) pueden ambas ser verdaderas simultáneamente. En efecto, ambos, A y B saben habitualmente, antes de empezar la discusión, que ambas son verdaderas (A sabe que B desaprueba, X y B sabe que A lo aprueba), pues en primer lugar es por esto por lo que comienza la discusión.

La verdad parece más bien ser esta: Ordinariamente yo no digo que algo sea recto *a menos* que lo apruebe, pero de aquí no se sigue que al decir que es recto, lo que yo quiero *significar* sea meramente que lo apruebo. No puedo hablar de filosofía sin respirar, pero cuando hablo de filosofía, no hablo sobre mi respiración. Respirar es simplemente una condición necesaria para hablar de filosofía o de cualquier otra cosa.

b) *La definición sociológica.* De acuerdo con esta definición «X es recto» significa lo mismo que «la mayoría de la gente aprueba X». Esto tiene muchas variaciones: puede ser que se incluya a la mayoría de las personas de un grupo social, o de mi país, o del mundo actual o del mundo durante todas las eras de la historia. ¿Cómo averigua usted lo que es recto? Realiza un escrutinio. Averigua cuántos aprueban el acto en cuestión, y una vez sabido esto, sabe si es recto.

Pero, ¿por qué la aprobación de la mayoría ha de hacer recto un acto en mayor medida que hace verdadera una teoría científica? ¿No puede la mayoría ser estúpida, inculta o estar equivocada? ¿Por qué ha de probar la opinión de la mayoría que un acto es recto en mayor medida que puede probar que la Tierra es plana? Que la mayoría apruebe algo es un hecho sociológico interesante, pero de muy poco interés para la ética; en ética, preguntamos si la opinión de la mayoría está o no equivocada. Más aún, debe haber algo sobre lo que verse la creencia de la mayoría; y, es de suponer, sobre lo que versa su creencia es sobre si el acto es o no recto, no sobre si la mayoría de ellos lo aprueba o no. Es posible un auténtico desacuerdo sobre lo que la mayoría aprueba, así que la objeción a la teoría autobiográfica es superada, pero desgraciadamente la creencia versa sobre algo equivocado. Una minoría que supiese que la mayoría aprueba X no concluiría que X es incorrecto; concluiría, en vez de eso, que la mayoría está equivocada.

c) *La definición teológica.* De acuerdo con esta definición, decir que X es correcto es decir que Dios lo aprueba (o lo ordena): «X es recto» no es un enunciado empírico, como en las dos definiciones anteriores, sino un enunciado teológico. Pero incluso el comprometido teológicamente haría bien en percatarse de las implicaciones de decir que «X es recto» significa exactamente que Dios aprueba X. Implica que todos los enunciados éticos son enunciados teológicos disfrazados: que si una persona dice que algo es recto pero no cree en Dios, su enunciado no sólo es falso, sino *autocontradictorio,* pues estaría diciendo que algo es recto (Dios lo aprueba) pero Dios no existe, y a buen seguro los no creyentes tienen opiniones sobre lo recto y lo incorrecto, aunque todas sus opiniones estuvieran equivocadas. Definir «recto» de esta manera es legislar arbitrariamente la ex-

pulsión de la existencia de todas las opiniones de los no creyentes en, o escépticos sobre la existencia de Dios. Puede ser que todo lo que Dios aprueba sea bueno y viceversa, pero, ¿es la aprobación de ello por Dios lo que se *significa* al decir que es recto? Sócrates, en el *Eutifrón* de Platón parece haber refutado esta doctrina de una vez por todas.

d) *La definición del observador ideal.* Decir que X es recto, de acuerdo con esta definición, es decir, no que usted o yo o la mayoría, sino un observador ideal aprobaría X. ¿Qué es un observador ideal? Brevemente, un observador ideal (o juez ideal) es uno que *a)* es imparcial (no tendencioso) con respecto a la cuestión que se le presenta (luego tendremos más que decir sobre la imparcialidad), *b)* tiene conocimiento completo de los hechos de la situación juzgada, y *c)* puede identificarse imaginativamente con cada persona implicada en la situación. Si una persona poseyera estas características, sería un juez moral perfecto de cada situación, sería capaz, infaliblemente, de decir qué es recto y qué incorrecto. No sólo esto, el pronunciamiento del observador ideal daría el significado de «recto» e «incorrecto» (en la medida en que esta teoría sea considerada metaética). Saber que el observador ideal aprueba X es lo mismo que saber que X es correcto.

Esta teoría es, sin duda, una mejora sobre las anteriores; mientras que no era plausible en absoluto identificar la rectitud de un acto con su o mi aprobación de él, o, desde luego, de ningún individuo o grupo, podría ser bastante razonable identificar la rectitud de X con lo que un observador o juez ideal aprobaría. Probablemente no exista tal observador, ya que nadie en el mundo es completamente imparcial, omnisciente y capaz de identificación imaginativa completa; pero la teoría no requiere la existencia de tal ser, sólo dice que, si hubiese tal ser, su juicio sería infaliblemente acertado. Pero la teoría va más lejos: no sólo dice que el juicio del observador ideal sería acertado en cada caso, sino que lo sería por definición. Ese es el mismísimo significado de la oración «X es recto». Y aquí bien podemos objetar. Quizá —podemos decir— lo que tal juez ideal dijese fuese de hecho siempre acertado (si no usted no le llamaría juez ideal), pero no es éste, a buen seguro, el significado de decir que el acto X es recto».

Si el centro de la objeción es que la definición del observador ideal no nos dice qué entendemos conscientemente cuando decimos que un acto es recto, la objeción está seguramente justificada: probablemente nunca antes oímos hablar de la teoría del observador ideal, así que no podíamos haber entendido tal cosa cuando decíamos que un acto era recto. Pero, como vimos en el capítulo 1, que no entendamos algo conscientemente no es prueba de que una definición sea inadecuada;

podemos haber estado usando un criterio para decidir si algo es un X sin habérnoslo formulado: es suficiente que lo usemos como criterio. Pero en el presente caso, ¿vale la definición del observador ideal incluso en este sentido? No parece ser así. La definición, ciertamente, nada nos dice sobre la naturaleza del acto X, nos dice lo que un juez perfecto diría de X, pero esto nos dice más del juez que del acto que es juzgado. A veces podemos estar agobiados por la complejidad y dificultad de una cuestión moral y decir «si el señor A, cuyo juicio respeto, y que tiene un conocimiento mayor y una mente más firme que yo, lo juzgara, yo aceptaría su juicio como recto»; pero incluso aunque podamos aceptar su juicio como el verdadero, no lo aceptaríamos como lo que entendemos por «X es bueno», o como criterio que usamos siempre para determinar si X es recto. No hemos usado siempre el veredicto del hipotético juez ideal como criterio, a la manera que hemos usado la equidistancia de todos los puntos al centro como criterio para decidir si cierta figura plana es un círculo. Si ya creemos que un acto es recto, entonces asentiremos a la proposición de que un observador ideal lo aprobaría, pero difícilmente a la inversa: cuando decimos que un observador ideal lo aprobaría, podemos entonces creer que es recto, pero no es esto lo que se quiere significar al decir que es recto. Cuando decimos que X es recto, entendemos (o lo parece) que X *mismo* tiene una propiedad. La más simple de estas tesis es:

e) *La definición utilitarista.* De acuerdo con esta definición «X es recto» significa lo mismo que «X promoverá la máxima felicidad» (a la larga, para todos). Examinaremos la teoría utilitarista a su debido tiempo como una teoría de ética normativa; aquí sólo nos ocupamos de ella como un intento de dar cuenta del significado de «recto», como una teoría metaética. Tiene al menos el mérito de definir «recto» en términos de alguna propiedad del acto mismo (su tendencia a producir felicidad): un acto es recto si tiene tales consecuencias, aquellas que producen la máxima felicidad posible para todos. (Si dijésemos «máximo *bien* posible», estaríamos definiendo un término ético, «recto», por medio de otro, «bien», y nuestra definición no sería naturalista.) Pero sea lo que fuere lo que podamos decir de ésta como teoría de ética normativa, es muy dudoso que sea adecuada como definición de «recto». Muchos filósofos éticos, por ejemplo, no son utilitaristas; ¿es su opinión no sólo falsa, sino autocontradictoria, cuando dicen que cierto acto es recto pero no produce la máxima felicidad? ¿Están diciendo que produce la máxima felicidad, pero no produce la máxima felicidad? Incluso si las tesis no utilitaristas de ética normativa están equivocadas, no pueden ser excluidas por definición. Los utilitaristas pueden estipular esta definición, pero los no utilitaristas

simplemente la rechazarán. Cualquiera que sea la definición de «recto» (si se puede hallar una), no valdrá definirlo de tal manera que se prejuzgue la verdad de alguna teoría especial de lo que es recto. No se puede hacer verdadera ninguna teoría especial simplemente definiendo sus términos de tal manera que se haga analítica. Esta consideración se aplicaría al utilitarismo, y, al parecer a *cualquier otra* teoría de ética normativa. Si pueden ser definidos los términos éticos, deben serlo de tal manera que se deje como cuestión no resuelta el mérito de una u otra teoría de ética normativa.

2. *No-naturalismo.* Así nos vemos conducidos a considerar el no-naturalismo ético (a veces llamado engañosamente «intuicionismo»). De acuerdo con esta tesis, al menos algunos términos éticos son indefinibles verbalmente. Incluso si (como parece inverosímil en vista del párrafo anterior) «recto» puede ser definido, digamos, como «productor del mayor bien», al menos «bien» no puede ser a su vez definido. No hay ninguna combinación de términos no éticos que sea suficiente como traducción de este término (y probablemente tampoco de «recto»). Como decía Henry Sidgwick en su clásica obra *The Methods of Ethics* (Los métodos de la ética):

> ¿Qué definición podemos dar de «deber», «recto», y otros términos que expresen la misma noción fundamental. A esto yo respondería que la noción que estos términos tienen en común es demasiado elemental para admitir una definición formal... La noción que hemos estado examinando, tal como ahora existe en nuestro pensamiento, no puede ser resuelta en nociones más simples: sólo puede ser aclarada determinando lo más precisamente posible su relación con otras nociones con las que está conectada en el pensamiento ordinario, especialmente aquellas con las que es más susceptible de ser confundida [2].

Si decimos algo que tiene tales y tales consecuencias, estamos haciendo un enunciado empírico sobre ello; pero si decimos que tener tales y tales consecuencias es bueno, estamos diciendo algo por completo diferente y no traducible por ningún enunciado empírico. Decir que X tiene tales y cuales características (es disfrutado, es deseado, es aprobado por el hablante o por Dios o por la mayoría, etc.) es decir una cosa; decir que X es bueno es enteramente otra. Decir que X es bueno es, ciertamente, más o menos sinónimo de decir que X es (no deseado sino) *deseable*; pero entonces «deseable» es sinónimo de «debe ser deseado», y «deber» es, de nuevo, un término ético. El no-naturalismo no dice que los términos éticos no puedan ser definidos por medio de otros términos éticos, por ejemplo, «deseable» puede ser traducido por «debe ser deseado», y «recto» podría ser traducido por «debe ser aprobado» (que es muy diferente de decir que

[2] Londres: Macmillan & Co., Ltd., 1878, pág. 23.

es aprobado); pero esto sólo es definir un término ético usando otro. Lo que dice el no-naturalismo es que no se pueden definir los términos éticos exclusivamente por medio de términos no éticos, no más de lo que se pueden definir las palabras temporales por medio de otras que no hagan referencia al tiempo, o las palabras sobre la magnitud por medio de palabras que no hagan referencia a la magnitud. «No se puede derivar un debe de un es» es el lema del no-naturalismo. Palabras tales como «bueno», «correcto» y «deber» son tan fundamentales en ética que no hay otras palabras por medio de las cuales definirlas: sus propios sinónimos no servirán, dado que éstos son términos tan éticos como los que estamos intentando definir.

G. E. Moore (1874-1958) intentó refutar todas las teorías naturalistas por un famoso procedimiento conocido como la «técnica de la cuestión en pie». No importa qué propiedad de una cosa proponga usted como significado de un término ético, decía, siempre está sujeto a la siguiente objeción: alguien puede significativamente conceder que X tiene la propiedad A en cuestión y, no obstante, negar o dudar de que sea bueno. Siempre se puede decir «concedo que X tiene esta propiedad (por la que usted pretende definir bueno), pero, sin embargo, ¿es X bueno?». Sé que esta persona es supremamente feliz, sin embargo, ¿es la felicidad (siempre y en todas partes) buena? Sé que este hombre es honesto, pero ¿es buena la honestidad? Quizá la respuesta sea sí, pero incluso si lo es, no se puede responder esto simplemente sobre la base de una definión propuesta de «bueno» con la que otros podrían no estar de acuerdo.

En verdad, dice Moore, «bueno» es indefinible verbalmente, igual que otras palabras de nuestro lenguaje, como «amarillo» y «placer». A identificar «bueno» con algún «objeto natural» lo llama Moore la *falacia naturalista.*

Supongamos que un hombre dice «estoy complacido»; y supongamos que no es una mentira ni una equivocación, sino la verdad. Bien, si es verdad ¿qué significa ello? Significa que su mente, ciertamente definida, que se distingue por ciertos rasgos definidos de todas las demás, tiene en este momento cierto sentimiento definido llamado placer. «Estar complacido» no significa más que tener placer, y aunque podamos estar más o menos complacidos, e incluso podemos admitir por el momento tener una u otra especie de placer, no obstante, en tanto es placer lo que tenemos, haya más o menos placer y sea de una especie u otra, lo que tenemos es una cosa definida, absolutamente indefinible, una cosa que es la misma en todos los diversos grados y en todas las diversas especies de ella que pueda haber. Podemos ser capaces de decir cómo está relacionada con otras cosas: que, por ejemplo, está en la mente, que causa deseo, que somos conscientes de ella, etc., etc. Podemos, digo, describir sus relaciones con otras, pero definirla *no* podemos. Y si alguien intentara definirnos el placer como algún otro objeto natural; si alguien dijera, por ejemplo, que placer significa la sensación de rojo, y procediese a deducir de eso que el placer es un color, tendríamos derecho a reírnos de él, y a recelar de sus enunciados fu-

turos sobre el placer. Pues bien, esa sería la misma falacia que he llamado naturalista. Que «complacido» no signifique «tener la sensación de rojo», o ninguna otra cosa, no nos impide entender qué significa. Nos es suficiente saber que «complacido» significa «tener la sensación de placer», y aunque placer es absolutamente indefinible, aunque placer es placer y ninguna otra cosa, no obstante no tenemos dificultad en decir que estamos complacidos [3].

Pero aquí surge una dificultad: Es verdad que «placer» no puede ser definido verbalmente, pero puede ser definido ostensiblemente, y es así como entra en nuestro lenguaje y es entendido su significado por muchas personas. La palabra denomina un cierto tipo de experiencia que prácticamente todo el mundo tiene. Pero «bueno», aparentemente, al contrario que «amarillo» y «placer», no denomina una experiencia; se puede ciertamente tener la experiencia que llamamos «sentirse bien» (como cuando estamos sanos, felices y rebosantes de vitalidad), pero eso no es lo que «bueno» significa en ética.

Se puede objetar que «bueno» también puede ser definido ostensivamente: se pueden señalar cosas que tengan esta propiedad. Se puede señalar a esta persona honesta, o esa acción benévola, y así sucesivamente. Quizá; pero, ¿cuál es la propiedad común a todas esas cosas señaladas?, ¿en qué consiste su bondad?, ¿no discordará enormemente la gente sobre cuál es esta propiedad (o cuáles son estas propiedades)? Uno podrá señalar la benevolencia, otro la indiferencia o la hostilidad (o cosas o situaciones en que se den estas propiedades). Y si se señalasen ejemplos de honestidad, etc., ¿cómo se mostraría que estos son también ejemplos de bondad? Hay, por tanto, una dificultad con «bueno» que no hay con «amarillo» y «placer»: la gente está de acuerdo en el significado de «amarillo» y «placer», incluso aunque no pueda definirlos, pero notoriamente no es este el caso de «bueno», cuando se lo usa en las discusiones de ética.

Pero si las oraciones éticas tienen un significado que no es reductible a oraciones no éticas, ¿cuál es ese significado? Es precisamente *diferente* del significado de cualquier otro tipo de oración. Las oraciones que usan «tiempo», «suceso», «antes» y otras palabras temporales no pueden ser reducidas a (traducidas por, sin cambio de significado) oraciones que no contengan palabras temporales: los predicados temporales son únicos y no reductibles a otros. Las oraciones de las matemáticas que usan términos como «número», «más», «igual» son similarmente no reductibles a ninguna oración no matemática (algunos de estos términos pueden ser traducidos por otros dentro del ámbito de las matemáticas, pero no por términos no ma-

[3] *Principia Ethica* (Londres: Cambridge University Press, 1903), págs. 12-13.

temáticos). Y así con muchas otras oraciones. De la misma manera, las oraciones éticas tienen un significado diferente de cualesquiera oraciones no éticas, y sería hacer violencia a ese significado intentar traducirlas por otras oraciones, sean empíricas, teológicas u otras cualesquiera. Sencillamente son únicas, y sólo dejando exclusivamente los términos éticos (no intentando eliminarlos en favor de términos no éticos) podemos preservar esa unicidad.

Todo eso está muy bien, se puede objetar; no obstante, ¿no hay un problema con las oraciones éticas (y asimismo con otras oraciones de valor) que no se suscita en el caso de las demás? ¿Sobre qué versan las oraciones éticas? No versan sobre los sentimientos de aprobación del hablante hacia el X en cuestión ni sobre ningún otro sentimiento ni actividad, ni sobre la actitud de Dios hacia X, ni sobre las consecuencias de X, ni sobre ninguna otra propiedad de X que pueda ocurrírsenos. En efecto, dice el no-naturalista, no versan sobre ninguna de estas cosas; versan sobre lo que es bueno, lo que es valioso, lo que es recto, lo que se debe hacer, lo que habría de ser recomendado, sobre aquello de lo que uno es moralmente responsable, y así sucesivamente. «Una cosa es lo que es y no otra cosa», dijo el Obispo Butler hace doscientos años, la bondad es la bondad y ninguna otra cosa. La ética es autónoma y no reductible a ninguna otra disciplina.

Sin embargo, uno sigue confuso. Tomando un nuevo hilo, se puede preguntar: ¿cómo se sabe si las proposiciones éticas son verdaderas? Sabemos cómo descubrir si las proposiciones empíricas, tales como «él llegó antes que ella», son verdaderas. Sabemos cómo descubrir si son verdaderas las proposiciones matemáticas, tales como «$6 \times 3 = 6 + 6 + 6$». Pero, ¿cómo hemos de descubrir si son verdaderas las proposiciones éticas? Cuando la gente discuerda sobre ellas, ¿cómo ha de ser resuelto tal desacuerdo?

En este punto algunos no-naturalistas han dicho, en efecto: «No hay ninguna observación empírica ni ningún cálculo matemático o lógico que nos permita descubrir la verdad de las proposiciones éticas. Todo lo que podemos hacer es distinguirlas cuidadosamente de todas las demás proposiciones (especialmente de algunas proposiciones empíricas con las que son susceptibles de ser confundidas), y luego reflexionar sobre ellas y ver si, después de esta reflexión, creemos que son verdaderas» [4]. Algunos han ido más lejos y dicho que podemos saber por medio de la intuición que son verdaderas (de aquí que haya sido adjudicado erróneamente el título de «intuicionismo ético» a todas las formas de no-naturalismo). Pero ambas respuestas están

[4] Ver G. E. Moore, *op. cit.*, Capítulo 1.

llenas de dificultades. Ambas, la «reflexión» (sea lo que fuere lo que esto implique exactamente) y la «intuición», son vías de conocimiento en extremo dudosas, como ha mostrado nuestro examen de la intuición (págs. 176-79), y abren el camino a todo tipo de intuiciones en conflicto cuyo acierto o desacierto nunca puede ser determinado. ¿Debemos dejar ahí el tema? Quizá no podamos hacer nada más, pero, ¿no es este el dictamen de la desesperación?

Otros, aun permaneciendo no-naturalistas, han dicho que, aunque las oraciones éticas no pueden ser reducidas o traducidas a ningún otro tipo de oración, se puede, no obstante, dar buenas *razones* para aceptar algunas de ellas y rechazar otras [5]. Pero esta posición tampoco está libre de dificultades. ¿Cuál es el criterio para decidir lo que es una buena razón? Si «porque causará sufrimiento innecesario» es una buena razón para decir «es incorrecto robarle la cartera», pero «porque te podrían pillar» no lo es (al menos no es una razón moral), ¿por qué esto es así? Y, ¿cómo se sabe? En efecto, ¿cómo podemos saber que *p* es una buena razón para creer *q* a menos que ya sepamos lo que significa *q*? No podemos seguir a partir de aquí esta línea de pensamiento, pero quizá se haya dicho lo suficiente para mostrar que los problemas del no-naturalismo (cualesquiera que puedan ser sus méritos en contraposición al análisis naturalista) no han sido eliminados por este nuevo giro de la argumentación.

3. *No-cognitivismo.* Hay aún otro análisis de las oraciones éticas, el no-cognitivismo (llamado a veces «teoría emotivista»), de acuerdo con el cual la principal función de las oraciones éticas no es en absoluto expresar proposiciones. Cuando se dice «X es bueno», no se está afirmando nada, aunque la oración parezca una afirmación. Mientras las oraciones como «la nieve es blanca» y «Jones es feliz» se usan para afirmar algo (expresan proposiciones que son verdaderas o falsas), la oración «mentir es incorrecto» no expresa ninguna proposición en absoluto, y no la usa el hablante para afirmar nada. Ni siquiera expresa la proposición de que el hablante desaprueba el mentir. Se puede hablar de oraciones éticas (oraciones que usan palabras éticas), pero no de proposiciones éticas, pues ninguna oración ética expresa una proposición.

¿Qué hacen, entonces, las oraciones éticas, si no expresan proposiciones? ¿Cuál es su función? Su función es expresar los sentimientos y actitudes del hablante. A este respecto, no son distintas de los chillidos, gemidos y gritos de alegría: éstos son también manifestaciones humanas, pero no expresan proposiciones y no son usadas para afirmar

[5] Ver, por ejemplo, Stephen Toulmin, *The Place of Reason in Ethics.* Traducido en Revista de Occidente.

nada. Se usan para desahogar los sentimientos de uno, pero no para afirmar algo (ni siquiera sobre los propios sentimientos). Yo uso las oraciones para ronronear y para refunfuñar, y de esto a veces puede la gente inferir qué siento sobre la cosa en cuestión sin yo haber afirmado nada, igual que yo puedo inferir de los gritos de usted qué siente, o que un perro está contento por la manera como menea el rabo. La manifestación proporciona un «derecho a la inferencia», pero no por medio de una afirmación. Se pueden hacer inferencias a partir de muchas cosas que no son afirmaciones.

Esta tesis no ha de ser confundida con la versión autobiográfica del naturalismo ético. Expresar una actitud o sentimiento no es lo mismo que enunciar que usted tiene uno. «¡Hurra!» expresa alegría, pero «me siento alegre» es una oración autobiográfica que afirma que se tiene un sentimiento. El hablante usa la segunda para enunciar una proposición, pero no así la primera. Pero un oyente podría usar cualquiera de los conjuntos de palabras para hacer una inferencia sobre cómo se siente el hablante.

> Si le digo a alguien «obraste incorrectamente al robar ese dinero», no estoy enunciando algo más que si simplemente dijese «robaste ese dinero». Al añadir que esta acción es incorrecta no estoy haciendo ningún otro enunciado sobre ella. Simplemente estoy patentizando (expresando) mi desaprobación moral de ella. Es como si hubiese dicho «robaste ese dinero» en un tono peculiar de horror, o lo hubiese escrito con la adición de algunos signos especiales exclamatorios. El tono o los signos exclamatorios nada añaden al significado literal de la oración. Meramente sirven para mostrar que la expresión va acompañada por ciertos sentimientos del hablante [6].

Sin embargo, un no-cognitivista no necesita limitarse a la tesis de que las emisiones lingüísticas éticas sólo sirven para *expresar* sentimientos o actitudes en el oyente, como cuando una madre dice a su hijo «decir mentiras es incorrecto», no tanto para expresar su propia actitud ante la mentira como para inculcar en el niño una actitud desfavorable hacia la mentira. El uso propagandístico de las palabras y oraciones éticas usualmente es exhortatorio, en vez de expresivo. En efecto, el hablante mismo puede incluso no tener la actitud (hacia la cosa en cuestión) que está intentando despertar en sus oyentes. Tampoco necesitan las emisiones éticas ser entendidas por analogía con los chillidos, gritos y gemidos: pueden ser entendidas como *mandatos*. Así, «robar es incorrecto» podría ser entendido como equivalente a «¡no robes!», que, siendo un mandato, no es verdadero ni falso. Las emisiones éticas pueden ser usadas para expresar, exhortar, mandar, sugerir, rogar, adular y toda una inmensa variedad de cosas diferentes, todas ellas igualmente compatibles con la teoría no-cognitivista, pues

[6] Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, pág. 158.

lo que todas estas funciones tienen en común es una característica negativa, distintiva del no-cognitivismo: que no son usadas para enunciar proposiciones.

Esta es, por tanto la teoría no-cognitivista pura o no combinada. Pero prácticamente hoy nadie es un puro no-cognitivista. El no-cognitivismo ha sido combinado con otras teorías metaéticas que ya hemos descrito. Así, una persona podría decir que las oraciones éticas son usadas para expresar y provocar actitudes, pero también para enunciar ciertos hechos. Por ejemplo, «X es recto» podría ser traducido por «yo apruebo X, hazlo tú también» [7]. La primera es una definición naturalista (la autobiográfica), de acuerdo con la cual la oración es usada para enunciar un hecho sobre el hablante; la segunda es no-cognitivista, un mandato (que no es verdadero ni falso).

En efecto, una vez señalado el hecho, es difícil negar que las oraciones éticas son usadas para expresar las actitudes del hablante, para provocar actitudes en el oyente, etc.; sólo hay que observar a los padres cuando usan oraciones éticas en la educación de sus hijos para convencerse de que es así como se usan (al menos en estas ocasiones), y lo mismo es verdad cuando los adultos hablan entre sí («no me parece que debas hacer esto, es incorrecto», etc.), persuadiendo y contrapersuadiendo, intentando influir y contrainfluir, usando las oraciones éticas como fichas del juego de expresar las propias actitudes e influir en las de los demás. Que las oraciones éticas son usadas así a menudo parece obvio; que sean usadas así típicamente parece casi tan obvio. Cuando un niño aprende a usar las palabras y oraciones éticas no aprende nada sobre las propiedades de la cosa X, que es llamada buena o mala, recta o incorrecta; sólo sabe que lo que es llamado «malo» es algo que se supone que él no hará, y que la oración ha de ser pronunciada con la expresión adecuada de repulsa o condena.

¿Debemos, entonces, ser todos no-cognitivistas? No; conceder que las oraciones éticas son usadas de esta manera no nos compromete con el no-cognitivismo, sino sólo con la conclusión de que hay un componente no-cognoscitivo en el significado de las oraciones éticas. Que uno sea o no no-cognitivista (no puro, sino combinado o modificado) no depende de si cree que las oraciones éticas son usadas de manera expresiva o exhortatoria, sino de si cree que esta función no-cognoscitiva es *primaria*. Se es, no obstante, no-cognitivista si se cree que la función primaria de las oraciones éticas es no-cognoscitiva, incluso aunque la oración pueda también funcionar de una ma-

---

[7] C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1944), pág. 21. Traducido en Paidos.

nera auxiliar para definir ciertos rasgos de X. Se puede creer que «robar es incorrecto» 1) expresa la actitud del hablante hacia robar *y* también 2) describe ciertas consecuencias de robar; pero a pesar del componente cognoscitivo (el segundo), se seguiría siendo un no-cognitivista en tanto se creyese que la primera función es primaria: esto es, si se creyese que el hablante retiraría su oración si ya no la hubiese de usar para expresar su desaprobación del robo, aunque su opinión sobre las consecuencias del robo (el componente descriptivo) no hubiese cambiado.

Una tesis tal es la de R. M. Hare en su libro *The Language of Morals* (El lenguaje de la moral). La función primaria de la oración «X es bueno», de acuerdo con esta tesis, es *recomendar*. Cuando oímos a alguien emitir la oración «X es bueno», no sabemos nada sobre las propiedades de X, pero sabemos que el hablante está recomendando X (por la razón que sea). Este significado recomendatorio de «bueno» —que se refleja en los diccionarios que llaman a «bueno» el «término más general de recomendación del lenguaje»— es el primario: cuando lo usamos siempre estamos recomendando la cosa que llamamos buena. Pero la cosa que recomendamos tiene también ciertas propiedades, y en virtud de estos rasgos la recomendamos. Decir que X es bueno, por consiguiente, es 1) recomendar X (esta parte es no-cognoscitiva, y 2) decir que tiene ciertas propiedades (esta parte es cognoscitiva). Pero la primera es la primaria; después podemos recomendar Y en lugar de X, o recomendar X por tener propiedades distintas de aquellas por las que originalmente lo recomendamos. El significado *descriptivo* (o cognoscitivo) de «bueno» varía de un caso a otro, mientras que su significado valorativo (o recomendatorio) permanece constante.

Cuando llamamos bueno a un coche, a un cronómetro, a un palo de cricket o a un cuadro, estamos recomendándolos a todos ellos. Pero porque estamos recomendándolos a todos ellos por diferentes razones, el significado descriptivo es diferente en cada caso. Tenemos conocimiento del significado valorativo de «bueno» desde nuestros primeros años; pero constantemente estamos aprendiendo a usarlo con nuevos significados descriptivos, conforme las clases de objetos y las virtudes que aprendemos a distinguir se hacen más numerosos... [8].

Puesto que la parte no-cognoscitiva (la recomendatoria) permanece constante incluso cuando cambia la parte cognoscitiva (la descriptiva),

... podemos usar la fuerza valorativa de la palabra a fin de cambiar el significado descriptivo para cualquier clase de objetos. Esto es lo que hace en la moral, con frecuencia, el reformador moral; pero fuera de la moral ocurre el mismo

[8] R. M. Hare, *The Language of Morals*, pág. 118.

proceso. Puede suceder que los coches cambien en un futuro próximo considerablemente su diseño (por ejemplo, buscando economía a expensas del tamaño). Puede ser que entonces dejemos de denominar «un buen coche» a un coche, al que ahora, acertadamente y con la anuencia de todos, se conceda tal nombre. ¿Cómo, lingüísticamente hablando, habría sucedido esto? En el presente estamos más o menos de acuerdo (aunque sólo más o menos) en los criterios necesarios y suficientes para llamar bueno a un coche. Si lo que he descrito tiene lugar, empezaríamos a decir «ningún coche de los años 50 fue bueno realmente; no hubo ninguno bueno hasta 1960». Ahora bien, aquí no podemos estar usando «bueno» con el mismo significado descriptivo con que es usado generalmente ahora, pues algunos de los coches de 1950 tienen indudablemente aquellas características que les dan derecho a ser llamados «buen coche» en el sentido descriptivo de esta palabra en 1950. Lo que está sucediendo es que el significado valorativo de la palabra está siendo usado para cambiar de significado descriptivo; estamos haciendo lo que se llamaría, si «bueno» fuese una palabra puramente descriptiva, re-definirla. Pero no podemos llamarlo así, pues el significado valorativo permanece constante; estamos, más bien, alterando el patrón. Esto es similar al proceso llamado por el profesor Stevenson «definición persuasiva» [9].

Por supuesto, en ética ocurre el mismo proceso. En ética, igual que en otros ámbitos, «bueno» es un término de recomendación o de valoración favorable; una persona no usaría la palabra «bueno» si no hubiese de recomendar o valorar favorablemente. Pero la palabra también lleva un significado descriptivo, muy general, pero, sin embargo, descriptivo. Cuando decimos que X es bueno, estamos 1) recomendando X (si dejásemos de recomendarlo dejaríamos de llamarlo bueno) y 2) diciendo, al menos implícitamente, que cualquier otra cosa exactamente como X, o como ella en los aspectos relevantes, sería buena; esto es, no podríamos decir que X es buena y, no obstante, que algo exactamente como X no es bueno. Si lo hiciésemos seríamos culpables de autocontradicción; pues decir que X es bueno es decir implícitamente que otras cosas exactamente como X (o como ella en los aspectos relevantes) son también buenas: no podríamos sin contradicción sostener lo uno y rechazar lo otro [10]. Decir que X es bueno es implícitamente expresar una proposición universal sobre todas las cosas de un cierto tipo; en el mismo significado de «bueno», hay incorporado un elemento universalizable. Tendremos que decir más cosas sobre lo universalizable más avanzado este capítulo.

Ejercicios

1. ¿Se le ocurren teorías naturalistas del significado de «recto» (o «bueno») que sean más plausibles que las que hemos considerado en este capítulo?

---

[9] *Ibid.*, pág. 119.

[10] Ver Hare, *Freedom and Reason*, Capítulo 2. (Ya hemos discutido las definiciones persuasivas en las páginas 77-78).

2. ¿Son naturalistas (definiciones de términos éticos en términos no éticos) las siguientes teorías? ¿Las considera satisfactorias? Explique.

a) Lo que es bueno es lo que yo encuentro bueno.
b) Lo bueno es lo deseable.
c) Lo bueno es lo que desearía una personal racional.
d) Un acto recto es uno que es aprobado por Dios.
e) Un acto recto es aquél al que mi conciencia dice «sí».
f) Un acto recto es un acto que se debe realizar.
g) Un acto incorrecto es uno que viola los derechos de alguien.
h) Lo bueno es aquello a lo que tienden todos los hombres.

3. ¿Está usted de acuerdo con los no-naturalistas en que los términos éticos deben ser definidos (si es que se los debe definir) de tal manera que se deje en pie la cuestión de si una opinión dada de ética normativa es acertada?

4. ¿Qué tipo de afirmación es «infligir dolor y sufrimiento innecesarios es malo»? ¿Es analítica o sintética? *¿A priori* o *a posteriori*? ¿Es una proposición? Justifique su respuesta.

5. Si «bueno» y otras palabras éticas son indefinibles verbalmente (por términos no éticos), ¿qué se sigue? ¿Que no significan nada?, ¿que deben ser definidas ostensivamente?, ¿que se refieran a cualidades no sensoriales?, ¿que sólo tienen significado emotivo y no denominan en absoluto cualidades?

6. «Si una persona cree primero que matar nunca está bien (pacifismo estricto), y luego llega a creer que a veces está bien (aunque raramente), ha cambiado de opinión, a buen seguro, sobre la incorrección de matar. Su creencia presente es incompatible con su creencia anterior. Esto sólo es suficiente para probar que la oración "matar es siempre incorrecto" expresa una *proposición,* y, por tanto, que la teoría emotivista pura es falsa. Si tenía una creencia y ahora otra que es incompatible lógicamente con ella, debe haber creído verdadera una proposición que ahora cree falsa. La teoría emotivista no puede dar cuenta de un hecho tan simple y ordinario.» Comente este argumento.

7. «Suponga que una persona creyó en el pacifismo estricto, y luego cambió de opinión. Su visión de los hechos del caso no ha cambiado en absoluto: puede todavía tener la misma opinión que antes sobre (por ejemplo) las consecuencias de matar. Todo lo que se necesita que cambie es que ahora aprueba matar (en algunas circunstancias al menos), mientras que anteriormente no. Así que ahora usa la oración ética "matar es a veces correcto" para expresar su presente aprobación de matar en algunas circunstancias, mientras que antes decía "matar es siempre incorrecto" para expresar su desaprobación de matar, en todas las circunstancias. Esto muestra, por tanto, que la teoría emotivista es verdadera: usamos las oraciones éticas para expresar (y provocar) ciertas actitudes sobre la cosa en cuestión». Comente este argumento.

8. Evalúe el argumento de Mill: «La única prueba de que una cosa es visible es que la gente la ve. La única prueba de que una cosa es audible es que la gente la oye. De la misma manera, la única prueba de que una cosa es deseable es que la gente la desea.»

28. Teorías del bien

Cualesquiera que puedan ser nuestras conclusiones metaéticas, volvamos ahora a la ética normativa. En vez de inquirir sobre los significados de los términos éticos, consideremos a qué cosas son aplicables estos términos. Los filósofos parecen estar en mayor desacuerdo

sobre la designación de la palabra «bueno» (y otras palabras éticas) que sobre, al menos, algunas de sus denotaciones. (Hemos encontrado antes esta situación, pág. 69.)

En esta seción consideraremos algunas de las tesis sobre la cuestión «¿qué clases de cosas son buenas?» (teorías del bien), y en la sección siguiente consideraremos algunas tesis sobre la cuestión «¿qué especies de actos se deben realizar?» (teorías de la conducta). Pero antes de inquirir qué cosas pueden ser llamadas buenas y malas, y por qué, puede ser de ayuda hacer al principio unas cuantas preguntas sobre el *valor*. Intentar ofrecer una definición satisfactoria de «valor» es una tarea inesperadamente difícil y complicada, en la que no nos permite el espacio entrar aquí; pertenece al dominio de la teoría del valor, de la cual son ramas especiales la ética y la estética.

No habría juicios sobre qué es bueno y malo si la gente no *valorase* ciertas cosas por encima de otras. En el sentido más simple, yo valoro algo si me gusta o lo prefiero a otra cosa. El perro valora el hueso más que la hierba, pero la vaca valora la hierba más que el hueso. Algunas personas valoran más la emoción que la seguridad; otras, la seguridad más que la emoción. Para valorar algo no es necesario que se haga un *juicio* de valor: el gato valora la crema, pero es de suponer que no hace ningún juicio de valor sobre la crema. Pero valorar presupone ser consciente, dado que gustar o preocuparse de algo es un estado de conciencia. Así, el concepto de valor no tendría aplicación en un planeta deshabitado; sólo surge cuando hay seres conscientes que tienen intereses, gustos y rechazos, actitudes a favor o en contra. En su más primitivo sentido, «valora esto» es sinónimo aproximado de «me gusta esto», «prefiero esto».

Sin embargo, también hablamos de valor en otro sentido, cuando no está presente un estado de conciencia como gustar o preferir. Decimos que la salud de un hombre es un valor para él, aunque actúe de manera que la mine o destruya. Decimos que la persistencia en el alcoholismo es para él un valor negativo, aunque el hombre continúe prefiriéndolo. Decimos a un estudiante «sería de valor para ti hincar los codos y estudiar en vez de perder el tiempo», aunque la preferencia que siente el estudiante sea la de holgazanear. Lo que es de valor para uno en la consecución de un fin no es necesariamente lo que uno prefiere. Lo que uno valora (subjetivamente) es una cosa, y lo que es (objetivamente) de valor para él es otra. Hasta aquí, por tanto, hemos determinado dos sentidos de «valor»: 1) un gusto o preferencia y 2) aquello que promueve una meta (fin), independientemente del gusto o preferencia de uno. (Exactamente la misma ambigüedad se puede hallar en la palabra «interés»: aquello en lo que nos tomamos interés es una cosa, y aquello que es nuestro interés procurar

es otra. La principal tarea de la filosofía moral de Platón fue descubrir qué tipo de vida es de nuestro interés seguir, tal que podamos tomarnos interés en seguirla).

¿Es el concepto de valor aplicable a las plantas? En el segundo sentido, sí: el suelo, la humedad y el calor son de valor para la preservación de la vida de la planta, pues sin estas cosas la planta moriría; las plantas muestran una conducta teleológica, aunque, se supone, no tienen en vista metas. Pero en el primer sentido, no: al contrario que los animales, las plantas no (por lo que podemos decir) tienen conciencia; de aquí que no tengan gustos ni preferencias.

> Las plantas y los animales no humanos actúan *como si* se preocupasen de que su actividad... se mantenga. Incluso los átomos y moléculas muestran un sesgo selectivo en sus preferencias, afinidades y propulsiones, cuando se exponen a otros eventos. Con respecto a unas cosas están hambrientos hasta la voracidad; en presencia de otras son perezosos y fríos. No es sorprendente que la ciencia ingenua imputase apetito... a todos los procesos naturales... en un sentido auténtico aunque no psíquico, los seres naturales muestran preferencia y centricidad [11].

Pero aún no se ha acabado la historia. Ciertas cosas son de valor para la salud de uno, otras para tener éxito en el trabajo, otras, todavía, para la tranquilidad de espíritu. Qué cosas son de valor en cada contexto varía de un individuo a otro, en cada caso son hechos de la realidad independientes de nuestras preferencias. Pero se puede objetar, aún no hemos mostrado que estas cosas (salud, éxito en el trabajo, etc.), sean *ellas mismas* valiosas: todo lo que hemos mostrado es que ciertas cosas son *medios* para el logro o consecución de ciertas otras. Pero ¿qué hay de esas otras cosas? Una dieta adecuada es un medio para la salud; pero ¿es valiosa la salud? Todos tendemos a suponer que lo es, pero ¿cómo podríamos probarlo? La salud puede ciertamente ser valiosa como medio para otra cosa, tal como la felicidad o reposo del espíritu; pero entonces, ¿cómo probamos que estas cosas son a su vez valiosas? El sentido «objetivo» de «valor» que hemos considerado hasta ahora —A es valioso para la consecución de B— simplemente se reduce al enunciado empírico de que A es medio para B (una condición necesaria para B, o, al menos conducente a B). Si usted pretende B, entonces A es un medio para ello, y por tanto de valor en su prosecución; pero si usted pretende D, entonces un conjunto diferente de cosas, C, sería de valor en la prosecución de D. Pero ¿no hay cosas que sean de valor no importa qué pretendamos? ¿Es el valor de algo siempre relativo a algún fin? Pare-

---

[11] John Dewey, *Experience and Nature* (Experiencia y naturaleza). Nueva York: Dover Publications, Inc.), pág. 208.

ce que aquí estamos usando «valor» en otro sentido distinto: 3) Aquello que tiene valor o mérito en sí mismo, sin referencia a ningún fin. Si algo es de valor en este sentido, no es valioso meramente en el sentido de que conduce a alguna otra cosa, sino que es valioso y punto, no meramente relativo al fin en cuestión. Pero ¿es algo valioso en este sentido? La mayoría de los filósofos han respondido afirmativamente a esta cuestión, aunque no siempre han estado de acuerdo en qué cosas poseen ese tipo de valor.

Bien intrínseco e instrumental. Algunas cosas, han mantenido estos filósofos, son valiosas, deseables, de entidad, de valía, *buenas* por sí mismas, mientras que otras cosas son buenas sólo en la medida en que conducen a estas cosas. (No necesitan ser *moralmente* buenas; esta es una cuestión posterior.) Si usted compilara una lista de cosas que considerase deseables, valiosas o buenas, podría incluir cosas tales como la seguridad, la paz, el dinero, el placer, el disfrute o la felicidad, el conocimiento, la honestidad, la amabilidad, la inteligencia, el afecto o la belleza. Pero no todas estas cosas son del mismo tipo. Usted podría desear todas estas cosas, pero no de la misma manera: algunas de ellas las desearía por sí mismas solamente (no como medios para ninguna otra cosa), y otras las desearía porque tenerlas es un medio de alcanzar las cosas que desea por sí mismas. Si usted piensa que el dinero es bueno, es bueno sólo por otras cosas que ayuda a obtener: comodidades materiales, escapar al trabajo penoso, liberación de ciertos temores ante el futuro, cierta medida de paz y felicidad. Si el dinero no pudiese proporcionarle ninguna de estas cosas, no tendría objeto poseerlo. En la medida en que es bueno, el dinero es, claramente, un bien *instrumental*; no lo deseamos por sí mismo, sino sólo por las otras cosas que nos permite tener. No tendría utilidad para Robinson Crusoe.

¿Son todas estas cosas que el dinero proporciona valiosas de tener por sí mismas? ¿Qué hay de las comodidades materiales que el dinero puede comprar? ¿Son deseables en sí mismas? Seguramente, no: si se nos preguntase «pero ¿por qué desea usted estas cosas?», podríamos dar una respuesta tal como «porque si las tengo seré más feliz». Todavía las deseamos por mor de alguna otra cosa. ¿Qué hay de la felicidad? Esta parece ser la cosa que valoramos por sí misma: deseamos las otras cosas a fin de ser más felices, pero la felicidad es algo que deseamos por sí misma. Si alguien preguntara «pero, ¿para qué desea ser feliz?», tendríamos la sensación de que la pregunta es extraña, y difícilmente podríamos saber cómo responderla. No deseamos la felicidad *para* alguna otra cosa, deseamos ser felices, eso es todo. No la pretendemos para obtener otras cosas; pretendemos otras cosas para obtener*la*.

En contraposición, cuando usted sufre el dolor del barreno del dentista, no considera valioso soportarlo por mor de sí mismo: aguanta sólo porque cree que conducirá a ciertos resultados, tales como la salud y el cese del dolor. Si no pensase que tendrá ese efecto, no iría. (Ni siquiera el masoquista disfruta de los dolores en general, como las jaquecas; disfruta sólo en aquellos dolores físicos que le proporcionan una experiencia de placer.) En general, usted va a los médicos y dentistas para conservar o restaurar su salud. «Pero ¿por qué desea usted salud?» Esta pregunta también puede sonar extraña, porque usualmente suponemos que la salud es un estado deseable; pero si se le preguntase, *podría,* sin duda, dar usted una respuesta, tal como «porque constantemente tengo molestias y dolores, no puedo disfrutar de la vida, no puedo ser feliz, o al menos no soy tan feliz como sería si no estuviese aquejado por estas cosas». Pero, entonces, volvemos de nuevo a la felicidad como algo que tiene valor en sí mismo, por mor de sí mismo.

Placer y felicidad. A veces hablamos de placer, y a veces de felicidad; ¿cuál es exactamente la diferencia? El placer es un cierto tipo de estado de conciencia (no definible verbalmente), un estado psicológico con el que todos estamos familiarizados por propia experiencia. Hablamos de los placeres de comer, beber, de la experiencia sexual, de dar un paseo por el campo, leer un buen libro, contemplar obras de arte, dominar un nuevo concepto, conversar con los amigos. Todas estas cosas son *fuentes* de placer, pero el placer que resulta de cada una de estas actividades es algo diferente en cada caso; no obstante, son todas ellas suficientemente similares para ser llamadas «placer». «Una vida de placer» no necesita significar (como cuando usa esta expresión el puritano) una vida de abandono sensual; los placeres de adquirir comprensión, de resolver problemas matemáticos, de la experiencia religiosa, de oír música, a veces no son tan intensos en el momento pero generalmente son más duraderos que los placeres puramente físicos, como comer y beber. Lo opuesto del placer puede ser llamado *displacer* mejor que dolor, dado que el dolor es ordinariamente una *fuente* de displacer (pero no para el masoquista, para quien algunos dolores son fuentes de placer), y no la única fuente: las irritaciones que encontramos en nuestra vida diaria (como ser cogidos dentro de un embotellamiento del tránsito) difícilmente pueden ser llamadas dolores, pero causan un displacer considerable.

Ahora, ¿qué hay de la felicidad? No usamos la palabra «felicidad» como sinónimo de «placer». Hablamos de un placer intenso que dura unos cuantos segundos y luego cesa, pero sería extraño hablar de ser feliz unos cuantos segundos y luego volverse infeliz, y luego feliz otra vez unos pocos segundos. Y una persona puede experi-

mentar muchos de tales placeres sin ser feliz. La relación del placer con la felicidad es más bien como la de la parte con el todo: la felicidad consiste en una *suma* de placeres. Una persona puede experimentar numerosos placeres sin ser feliz, pero no puede ser feliz sin experimentar placer de una fuente u otra; una persona feliz es una que tiene muchos placeres, usualmente de diversas fuentes. Una persona puede disfrutar con los libros y no ser feliz, y tener muchas experiencias sexuales placenteras y, no obstante, no ser feliz; pero si tiene estas cosas *y* tiene una actitud benévola hacia la vida, si no espera lo imposible de la realidad, si su conducta está guiada por el conocimiento (de modo que no esté constantemente en peligro de catástrofes inesperadas que podría haber evitado), y así sucesivamente, entonces, probablemente sea feliz. Algunas fuentes de placer, por supuesto, cuentan mucho más para la felicidad que otras; una actitud básicamente sana hacia la vida y una disposición despejada, que estén con uno día tras día durante años, son mucho más conducentes a la felicidad que la fama y el atractivo o los placeres de Lotario [12].

Hedonismo. De acuerdo con la filosofía ética del hedonismo (del griego *hedoné,* «placer»), 1) todo placer es bueno intrínsecamente y 2) *sólo* el placer es intrínsecamente bueno, esto es, valioso de tener por sí mismo. En vista de nuestras conclusiones sobre la relación entre el placer y la felicidad, podemos extender la doctrina hedonística para incluir la felicidad, dado que ésta consta de placeres (la suma de placeres), y, así, decir que, de acuerdo con el hedonismo, la felicidad es el único bien intrínseco.

Esta doctrina, sin embargo, fácilmente es mal interpretada. La palabra «placer» tiene un significado secundario algo desfavorable, y la frase «una vida de placer» ha venido a significar algo más apropiado para los cerdos que para los hombres. Es importante, por tanto, recordar que «placer» incluye *cualquier* clase de satisfacción, no meramente la que proviene de la comida, la bebida y el sexo. El hedonismo dice simplemente que, cuanto más placer haya en el mundo, mejor, y que la vida que contiene más bien intrínseco es aquella que contiene el mayor placer y el menor displacer. Pero debemos tener cuidado aquí: 1) Esto no implica que se deba pretender conscientemente el placer durante toda la vida de vigilia de uno. Muy a menudo «la felicidad por obtener debe ser olvidada», y si uno pasa toda la faena diaria sin pensar particularmente en la felicidad, es mucho más probable que la encuentre (sea feliz) que si intenta conscientemente buscarla. 2) A menudo debe uno meterse en muchas actividades que

[12] Para una exposición más completa de la relación entre placer y felicidad, ver John Hospers, *Human Conduct,* págs. 111-16.

son fuentes de considerable displacer como *medios* necesarios para lograr al final mayor placer. A veces el trabajo de uno puede ser displaciente, pero si uno se aferra a él tiene la satisfacción de la seguridad financiera, de ser capaz de comprar con sus ingresos ciertas cosas que le habría gustado tener, de haber realizado bien una tarea, etc. A veces, debe uno soportar un gran displacer para hacer posible ciertas condiciones necesarias para la felicidad: uno debe autodisciplinarse y aprender a estudiar duramente para llegar a ser médico; y a menudo debe uno soportar cierto displacer al principio para disfrutar toda la vida ciertos tipos de música; se puede incluso tener que luchar por la preservación de la libertad en la convicción de que sin libertad no vale la pena vivir. 3) A veces, ceder a un placer disminuirá las probabilidades de ser capaz de disfrutar luego del placer. Comer el rico postre puede traer una indigestión, y, sabiendo esto, se prescinde de este placer. Tampoco se recomendaría que a los ladrones y asesinos se les proporcionen muchas fuentes de placer en la prisión, ya que esto haría la prisión suficientemente atractiva a muchos otros como para cometer crímenes a fin de disfrutar los placeres posibles de la prisión. Embarcar hacia Tahití a todos los presos podría iniciar una ola de crímenes (por no mencionar su efecto sobre los tahitianos). Es el máximo placer a la larga, a través de toda una vida, lo que se debe intentar alcanzar (el propio placer de uno, si se es egoísta; el placer de todos, si se es utilitarista; esto se discutirá en la sección siguiente, cuando consideremos las teorías de la conducta).

De acuerdo con el hedonista, por tanto, el placer y la felicidad son siempre intrínsecamente buenos. Sin embargo, pueden no ser siempre instrumentalmente buenos. Al decir que son intrínsecamente buenos, entendemos que son siempre buenos como fines en sí mismos, sin considerar sus efectos. Incluso el placer que el asesino obtiene al matar a hachazos a su víctima es bueno *intrínsecamente*: es bueno considerarlo solo, simplemente como caso de experiencia placentera. Pero puesto que tales experiencias, si se promoviesen, conducirían a la extinción de la vida humana (y, por tanto, de toda posibilidad de futura felicidad de las víctimas), debe tomarse cualquier medida para asegurar que no sean disfrutados tales placeres, *no* porque no sean buenos intrínsecamente, sino porque son instrumentalmente muy catastróficos, por el displacer extremo para todos que causarían a la larga. A la luz del ideal de maximizar la cantidad total de felicidad en el mundo, tales placeres tienden a alejar de ese ideal más bien que a promoverlo, son como tomar un penique (que *es* dinero, igual que es placer el del asesino) cuando, si no se hubiese tomado, se podrían haber obtenido cien dólares. Otro ejem-

plo: Supongamos que la cantidad de placer que una persona obtiene de leer *El Rey Lear* de Shakespeare es el mismo que el que otra persona obtiene de romper una habitación llena de loza. Entonces, los dos placeres son por igual intrínsecamente buenos. No obstante, el primero es preferible al segundo, porque el primero conduce a más bien intrínseco en el futuro que el segundo: la loza debe ser pagada por alguien, y romperla puede reforzar el placer de hacerlo, conduciendo así a más destrozo u a otras formas de destructividad, mientras que la lectura de *El Rey Lear* refuerza el placer de leer grandes obras de arte lo que, al revés que romper la loza, no daña a nadie, y puede también incrementar la sabiduría de uno en el arte de vivir, lo que puede muy bien incrementar la felicidad de uno a largo plazo. El potencial de felicidad *futura* de los dos acontecimientos es, así, muy diferente.

Hay muchas otras cosas que el hedonista consideraría buenas, pero sólo el placer y la felicidad serían considerados intrínsecamente buenos. Las obras de arte son buenas porque proporcionan la posibilidad de experiencias estéticas placenteras; las obras de arte no son intrínsecamente buenas, sólo la *experiencia* placentera de ellas lo es. (Las obras de arte no experimentadas por nadie no tendrían valor intrínseco, sólo las experiencias tienen valor intrínseco. A veces se dice que tienen un tipo especial de valor instrumental, un valor *esencial,* pues la contemplación de ellas es placentera ella misma; los martillos, por contraste, no tienen valor esencial porque la contemplación de ellos no es ella misma placentera, pero tienen valor instrumental, porque tienen una utilidad para los propósitos humanos, tales como la construcción de casas, que a su vez conducen a mayor felicidad.) El dinero es bueno instrumentalmente si se añade a la suma de la felicidad humana, aunque puede ser instrumentalmente malo, según para qué se use. El trabajo productivo es bueno instrumentalmente, no sólo por la satisfacción que puede traer el trabajo mismo (valor esencial), sino por los ingresos que hace posible, que a su vez pueden ser usados para la consecución de la felicidad de uno. Muchas cosas, por supuesto, son buenas instrumentalmente en unas situaciones, pero no en otras; cada situación habría de ser valorada en sí misma por su potencial de felicidad a largo plazo.

Entre las cosas que son buenas instrumentalmente (en opinión del hedonista) están las *cualidades morales,* la honestidad, benevolencia, laboriosidad, y así sucesivamente. En general, las cualidades morales son aquellas que tienden a hacer a uno mismo o a las demás personas mejores seres humanos; pero no hay una clara línea divisoria entre cualidades morales y no morales. (¿Es el ahorro una cualidad moral?) Pero la aserción principal del hedonista en lo referente a

estas cualidades deseables es que su bondad es exclusivamente *instrumental*. La valentía no es buena por sí misma, sino sólo porque conduce (a veces) a situaciones en que se aumenta la felicidad del mundo (o se elimina una amenaza a ella.) La honestidad es buena, pero no en sí misma: un mundo en que la gente se pueda fiar una de otra en sus asuntos financieros y otros es un mundo mejor (un mundo más feliz) que uno en que nadie pueda fiarse de otro. La tenacidad es con frecuencia un bien instrumental, aunque en el caso del nazi tenaz es un mal instrumental, dado que tiende a promover los males del sistema en cuyo favor uno es tenaz; en cualquier caso, un valor no es intrínseco —no hay nada bueno en la tenacidad en sí misma—, es bueno (cuando lo es) sólo porque conduce a un mayor bien intrínseco. La adquisición de conocimientos es buena en general, pero también puede ser mala, según los propósitos para los que sean usados; en todo caso, cuando es buena, su bondad es instrumental, el conocimiento que añade a la suma de la felicidad total es bueno, el conocimiento que no lo hace, no. Que lo sea o no, con frecuencia es imposible de decir en el momento en que es adquirido el conocimiento: el conocimiento de los principios de la física ha sido de enorme valor en la vida humana, no obstante, sin él no se podrían haber hecho las bombas de hidrógeno.

¿Qué hay de la felicidad inmerecida, la felicidad (como tal) del criminal que sale libre o de la persona que gana un litigio con fraude? Como toda felicidad, es buena intrínsecamente; buena cuando es considerada sola, aparte de sus consecuencia. Si tal felicidad no tuviese malas consecuencias, sería simplemente un poco más de bien en el mundo. Pero, por supuesto, tiene malas consecuencias: la persona que merece ganar (según los patrones del litigio) no ganó y es privada da la satisfacción; y cada criminal que escapa libre allana el camino del robo o la muerte de muchas otras víctimas inocentes.

Pluralismo ético. La mayoría de los oponentes del hedonismo no niegan que el placer y la felicidad sean buenos intrínsecamente, pero aceptarían otros candidatos para esta posición. Examinemos dos de los principales:

a) *El conocimiento.* No es a la verdad, sino al conocimiento, a lo que se asigna a veces bondad intrínseca. Las proposiciones verdaderas no son de valor, a menos que alguien sepa que son verdaderas. Pero una vez que se sabe que son verdaderas podemos actuar en base a este conocimiento. Si usted sabe que cierta enfermedad es contagiosa, puede evitar exponerse a ella; si usted sabe que el escape de un coche contiene monóxido de carbono y que el monóxido de carbono es venenoso, evitará el uso excesivo del motor cuando esté cerrada la puerta del garage. El conocimiento da origen a la diferencia

entre la Edad de Piedra y una sociedad civilizada. El valor del conocimiento en la vida humana es inestimable. Pero ¿es un valor intrínseco?

«Sí», responde el pluralista. «El conocimiento no es sólo un instrumento del avance de la civilización humana, también es valioso tenerlo por sí mismo. El conocimiento es una cosa buena de tener, incluso si no añade nada a su felicidad o a la del mundo. Usted puede estudiar filosofía o matemáticas o una de las ciencias empíricas simplemente para adquirir conocimiento, no para incrementar su felicidad o la del mundo (aunque también puede ser usado para promoverlas). Quizá aquellos que han estudiado alguna de estas materias no sean más felices que los que no lo han hecho. No obstante, la materia es valiosa de estudiar, simplemente porque representa una adición al conocimiento humano. Cuando más se sabe y más conocimiento hay en el mundo, mejor, supuesto que sea conocimiento auténtico y no mera suposición o superstición. Es bueno tener conocimiento, aunque el conocimiento no conduzca a un incremento de la felicidad de uno mismo o de algún otro».

Pero el hedonista no está convencido. «Aunque un gran bien —dice— el conocimiento es, sin embargo, sólo instrumental, como la libertad; no es bueno en sí mismo, sólo hace posibles ciertos bienes intrínsecos. Cuando el conocimiento es bueno, es bueno instrumentalmente; y ni siquiera lo es en todas las circunstancias. ¿Se le debe decir a la persona incurablemente enferma que lo está? La mayoría de las personas, sin duda, preferirían saber, pero cada caso habría de ser juzgado por sus propios méritos. ¿Se le debe decir a una persona demasiado vieja para cambiar que es un hipócrita estúpido, cuyas desesperadas racionalizaciones no son creídas por nadie? Ello le haría más infeliz de lo que ya es, sin servir tal observación a ningún propósito, aunque sea verdadera. ¿Se le debe decir a un hombre cuya vida gira en torno a su amor hacia su esposa la verdad, que ella no le ama a él, sino a otro? Quizá, si esto le ayuda a prepararse para la fuga de ella con otro hombre, o si le ayuda a hacerse a sí mismo más amable para ella. Pero quizá no, si no hay nada que pueda hacer; al menos mientras está trabajando en un importante proyecto no debe tener este conocimiento, pues le destrozaría y le haría incapaz de completarlo. Estas son circunstancias en que el conocimiento, lejos de ser un valor intrínseco, no es en absoluto un valor; y que lo sea depende de su potencial de felicidad. Es la felicidad la que es buena intrínsecamente, no el conocimiento. La bondad del conocimiento depende de su potencial de felicidad. Incluso cuando es bueno, no es bueno intrínsecamente.»

«Pero considere esta situación —dice el pluralista—. He aquí

un hombre con una creencia verdadera, y he ahí un hombre con una creencia falsa; cada creencia proporciona al hombre que la tiene igual felicidad. Seguramente, la situación del primer hombre es *mejor* que la del segundo. En verdad, yo iría más lejos y diría que sería mejor que el segundo fuese hecho tan infeliz por su creencia falsa que la investigase y descubriese que es falsa, en lugar de satisfacerse con su creencia.»

«El valor *intrínseco* no difiere en absoluto —replica el hedonista—, pero difieren enormemente en su potencial de *felicidad futura* (y evitación de infelicidad). El hombre que es hecho feliz por una creencia falsa está jugando un juego peligroso con la realidad; los hechos de la realidad están contra él y pueden hacerle una zancadilla. Si cree que es el mejor químico del mundo (suponiendo que no lo es), se sentirá tratado injustamente cuando no consiga los mejores trabajos y finalmente creerá que todo el mundo le está persiguiendo y no reconoce su grandeza. Si cree falsamente que su mujer le ama, se llevará una gran impresión cuando ella le abandone o le revele la verdad. Pero es sólo porque las creencias falsas, al contrario que las verdaderas, son como una bomba de tiempo sin explotar para la felicidad futura, por lo que han de ser tan deploradas. De todo esto, sin embargo, puede dar cuenta el hedonismo.»

«Pero, por supuesto, usted no ha probado su posición. Yo podría aún estar en lo cierto al decir que el conocimiento es un valor intrínseco, pero creer al mismo tiempo que, a veces, este valor intrínseco es más que contrapesado por el valor intrínseco negativo de la infelicidad que causa, especialmente cuando la situación es tal que no puede remediarse con decirle la verdad a la persona.»

«Tampoco ha probado usted la suya. Yo he dado cuenta adecuadamente de los hechos mediante mi simple hipótesis de que sólo la felicidad es valiosa intrínsecamente; no hay necesidad de añadir que el conocimiento también es un valor intrínseco, y más aún, yo creo que es equivocado hacerlo, pues si lo hacemos, le prestaremos una reverencia indebida al conocimiento, incluso cuando tal conocimiento no añade nada a la suma de la felicidad humana.»

b) *Cualidades morales.* ¿Qué hay de la amabilidad, honestidad, benevolencia, lealtad, generosidad, buena voluntad, fidelidad? ¿Qué hace valiosas a estas cualidades? De acuerdo con el hedonista, su valor es meramente instrumental: un mundo en que la gente sea honesta, amable y generosa es más feliz que uno donde estas cualidades no están presentes. Pero no hay nada bueno en sí mismas: si la industria y el trabajo serio no hicieran nada por un mundo más feliz (tanto al hacer posibles los beneficios de la civilización como al inculcar en las personas un grado de autodisciplina y de carácter cons-

tructivo que les permite realizar otras tareas que son, a su vez, conducentes a la felicidad), no tendrían valor. Cavar zanjas no tiene valor en sí mismo, sino sólo en relación al fin que sirve. Ciertamente, todas estas cualidades pueden ser usadas para bien o para mal, y ni siquiera son siempre buenas instrumentalmente: la lealtad, la generosidad y la honestidad son malas cuando se usan en una mala causa, como lo ejemplifican el fanático leal a su partido, dispuesto a degollar a miles antes que a rechazar su creencia; la persona que es generosa con los haraganes y gentes sin recursos, cuando la generosidad sólo perpetúa su parasitismo; y la persona que siempre dice la verdad, incluso a los dictadores y su policía secreta, y así les permite, al contar con su veracidad, perseguir sus malos fines.

El pluralista atribuye valor intrínseco a estas cualidades; incluso cuando tienen malas consecuencias, son aún de valor intrínseco, aunque este valor intrínseco puede a veces ser contrapesado por la infelicidad que causa cuando son mal usadas. En efecto, su valor puede a menudo ser más importante que la felicidad que causan o acompañan.

> Incluso si sucediera [escribía Immanuel Kant sobre la buena voluntad] que, debido a un especial disfavor de la fortuna, o a la mezquina provisión de una naturaleza desaprensiva, a aquélla le faltase totalmente el poder de cumplir su propósito, si, no obstante sus mayores esfuerzos, nada lograse y sólo quedase la buena voluntad... entonces, como una joya, aún brillaría por su luz propia, como una cosa que tiene en sí misma su pleno valor; nada podrían añadir ni quitar de su valor, su utilidad o su esterilidad [13].

Son las virtudes morales en las que debemos mantener fijos nuestros ojos, y dejar que la felicidad cuide de sí misma. Intente imaginar un mundo con gentes a las que les faltase estas cualidades y verá su enorme valor.

«Por supuesto —responde el hedonista— pero este valor aún es instrumental. Es mejor cuidar el cultivo de las virtudes, porque son el *camino* seguro hacia la felicidad. A veces la felicidad por lograr se debe olvidar. Pero si usted divorcia las virtudes de la meta de la felicidad en que su valor (instrumental) reside, se enfrenta con la cuestión: ¿*para* qué son las virtudes? ¿Para qué cultivarlas? ¿A qué fin sirven? Ningún fin en absoluto, dice usted; son fines en sí mismas. Pero aquí no puedo estar de acuerdo. ¿Qué hay de valioso en sí mismo en la lealtad, la tenacidad y la industria? Tienen ciertas consecuencias deseables cuando se usan en una buena causa, y su cultivo requiere una cierta autodisciplina que es valioso poseer en in-

[13] *Principios fundamentales de la metafísica de las costumbres,* Parte I, página 11.

contables situaciones que afrontamos a lo largo de la vida, siendo a su vez la autodisciplina un valor instrumental. Pero ¿qué hay de intrínsecamente bueno en ellas?»

«Usted puede ver lo que hay de intrínsecamente bueno en ellas si intenta imaginar qué sucede cuando están ausentes. Incluso si pudiese existir la felicidad sin el ejercicio de las cualidades morales, ¿qué bien habría sin ellas? El ejercicio de los rasgos de carácter deseables no es meramente un instrumento para el logro de felicidad humana a largo plazo (aunque también es esto); estos rasgos son deseables en sí mismos, y la gente usualmente los valora por sí mismos. Cuanta más amabilidad, generosidad, sabiduría, etc., haya en el mundo, mejor, aparte de aquello a lo que conducen; si conducen a mayor felicidad humana (como hacen normalmente), entonces la felicidad resultante constituye un bien *adicional*. Pero el bien total sólo se incrementa por la presencia de la felicidad como consecuencia de la virtud; no está constituido enteramente por esta felicidad. Gran parte de lo que es valioso por sí mismo ya ha ocurrido al haber ejercitado estas virtudes, incluso antes de que sepamos que tendrán algún resultado hedónico para la vida. Si usted es amable con alguien (al menos con alguien que merezca ser tratado amablemente), esto ya es un bien en el mundo, un bien intrínseco, incluso si no resulta ninguna felicidad de este acto. Es verdad que no llamamos virtud a un rasgo humano (tal como la amabilidad) si deja de promover la felicidad humana a la larga como resultado habitual. Pero esto no muestra de ningún modo que el ejercicio de la virtud no sea él mismo intrínsecamente bueno. Mantengo que lo es, y que, si resulta felicidad de su ejercicio, entonces tenemos un *segundo* bien intrínseco. El ejercicio de la virtud moral, por tanto, no es meramente instrumental para el logro de la felicidad, sino que tiene un valor en sí propio, independiente de su potencial de felicidad.»

Autorrealización. De acuerdo con la opinión «autorrealizacionista», la única cosa que es valiosa por sí misma es el desarrollo, por parte de una persona, de sus mejores capacidades como ser humano. Todo ser humano tiene muchas capacidades, o potencialidades, la mayoría de las cuales nunca realiza; ciertamente no le sería posible hacerlo, pues la prosecución de una (su capacidad de ser un médico experto, por ejemplo) eliminará el desarrollo de muchas otras capacidades que también le son posibles. Mil vidas no serían bastantes para que una persona realizara todas sus capacidades. Más aún, todo el mundo tiene muchas potencialidades que no *deberían* ser realizadas: de ser un psicópata, de ser un parásito, de hacerse asesino o asaltante de bancos. Es por esto por lo que el consejo «realiza tus capacidades» nos dice muy poco, y se afirma, por el contrario, «realiza tus *mejores*

capacidades». Pero inmediatamente se suscita la cuestión de cuáles son las mejores.

Aristóteles argüía que «ejercitar las mejores capacidades de uno» significa ejercitar la capacidad que es única en el hombre, la facultad racional, o la razón. El hombre comparte sus capacidades de crecimiento y nutrición con todos los seres vivos, y su sensibilidad (capacidad de tener experiencias sensoriales), con los demás animales, pero la razón es la facultad que el hombre no comparte con ninguna otra especie. Esta es la facultad que es peculiar al hombre, y en consecuencia es la que debe ser realizada, no en exclusión de las demás (lo que es imposible biológicamente), pero subordinando las otras a ella: la razón del hombre debe ser la conductora, y todas sus otras facultades controladas por ella. Sin embargo, se puede señalar, el hecho de que la razón sea peculiar al hombre no es prueba de que el ejercicio de ésta sea lo mejor: que sea peculiar no prueba que sea deseable. Además, ¿son todas las manifestaciones de esta facultad deseables?

Doctrina más reciente y más cercana, en algunos aspectos, al punto de vista de la realización que a otras teorías éticas, es la filosofía ética de la filósofa y novelista contemporánea Ayn Rand. De acuerdo con su tesis, el bien es lo que es propio (apropiado, conducente) a la vida del hombre como ser racional. Esta formulación requiere ser considerablemente desarrollada.

La ética de Ayn Rand comienza con un análisis del concepto de «valor». Mantiene que los valores surgen de, y son necesitados por, la naturaleza distinta de los organismos vivientes. Brevemente, es éste el argumento: Un valor es aquello para ganar y/o conservar lo cual uno actúa. Un valor es el objeto de una acción; es aquello que sólo puede ser asegurado por medio de la acción. Los valores presuponen la existencia de una entidad para la cual las cosas son un valor, una entidad capaz de actuar para alcanzar valores, una entidad capaz de iniciar una conducta dirigida a una meta. Los valores presuponen, además, la existencia de *alternativas*, frente a las cuales es *necesaria* la acción. Si no hay alternativas, entonces no hay metas, y, por tanto, no son posibles los valores.

Sólo hay una alternativa fundamental en el universo: existencia o no existencia, y pertenece a una sola clase de entidades: los organismos vivientes. La existencia de la materia inanimada es incondicional, la existencia de la vida no: depende de un curso de acción específico. La materia es indestructible, cambia sus formas, pero no puede cesar de existir. Sólo un organismo vivo se enfrenta a una constante alternativa: la cuestión de la vida o la muerte. La vida es un proceso de ación autosustentadora y autogeneradora. Si un organismo fracasa en esa acción, muere; sus elementos permanecen, pero la vida desaparece de la existencia. Sólo es el concepto de «vida» el que hace posible el

concepto de «valor». Sólo para una entidad viviente las cosas pueden ser buenas o malas [14].

Así, son la existencia, la naturaleza y las necesidades de los organismos vivientes los que hacen posible y necesaria la existencia de valores. Son los requisitos de la supervivencia de un organismo viviente los que deben establecer el patrón de sus valores.

La adherencia a su vida como el patrón de valor es automática para las plantas y animales; el patrón es innato: todas las especies vivientes excepto el hombre están programadas por la naturaleza para realizar las acciones y perseguir los valores requeridos para su supervivencia (dado un medio apropiado en que esto les sea posible). No existe la cuestión de su elección de un código de valores.

Pero el hombre precisamente afronta este problema. El hombre no nace con un conocimiento automático innato de lo que es para él bueno o malo, de lo que servirá a su vida o la destruirá. Debe descubrir, por un proceso de pensamiento, las metas y acciones de las cuales su vida y bienestar dependerán. Para adquirir este conocimiento, el hombre debe pensar. Pero pensar es un acto de elección. El ejercicio de la mente del hombre, de su facultad racional, es *volitivo*.

La conciencia —para aquellos organismos vivos que la poseen— es el medio básico de supervivencia. Para el hombre el medio básico de supervivencia es la *razón*. El hombre no puede sobrevivir, como los animales, por la vía de las meras percepciones. Una sensación de hambre le dirá que necesita alimento (si ha aprendido a identificarla como hambre), pero no le dirá cómo obtener su alimento, y no le dirá qué alimento es bueno para él o venenoso. No puede proveer a sus más simples necesidades físicas sin un proceso de pensamiento. Necesita un proceso de pensamiento para descubrir cómo plantar y cultivar sus alimentos o cómo hacer armas para cazar. Sus percepciones le pueden llevar a una cueva, si hay una disponible, pero, para construir la más simple guarida, necesita un proceso de pensamiento. Ninguna percepción y ningún instinto le dirán cómo encender fuego, cómo tejer tela, cómo forjar herramientas, cómo hacer una rueda, cómo hacer un avión, cómo producir una bombilla eléctrica o una válvula electrónica, o un ciclotrón, o una caja de cerillas. Con todo, su vida depende de tal conocimiento, y sólo un acto volitivo de su conciencia, un proceso de pensamiento se lo puede proporcionar [15].

Así, si ha de vivir el hombre, debe *elegir* pensar, debe *elegir* adoptar la vida como su patrón de valor, debe *descubrir* los valores específicos que su vida requiere. Un código de valores aceptado por *elección,* dice Rand, es un código de ética o moralidad.

Puesto que la razón es el medio básico de supervivencia del hombre, la vida apropiada al hombre es la vida apropiada al hombre como

---

[14] Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (Nueva York: Random House, 1957), páginas 1012-13.

[15] Ayn Rand, *The Virtue of Selfishness*, pág. 21.

ser racional. La razón es la facultad que identifica e integra el material proporcionado por los sentidos del hombre. De acuerdo con este sistema de ética, la racionalidad es la virtud suprema del hombre y la fuente de todas las demás virtudes. En consecuencia, la evasión, rehusar pensar, la suspensión de su conciencia, es el vicio básico del hombre. Puesto que el hombre debe producir las cosas que su vida requiere, el trabajo productivo es una virtud cardinal de este código ético. Puesto que el logro de valores involucra un esfuerzo y una lucha, el hombre debe considerarse a sí mismo un beneficiario meritorio, debe considerar su vida digna de ser preservada; de aquí otra virtud cardinal de este código: el *orgullo*.

Algunos hombres pretenden vivir sin pensamiento o trabajo productivo, pero su supervivencia sólo es posible por aquellos que piensan y producen. La existencia de aquellos que viven una vida propia de (apropiada a) el hombre es necesaria para la supervivencia de aquellos que no viven así, los irracionalistas, los parásitos, los saqueadores.

> Los hombres que pretenden sobrevivir, no por medio de la razón, sino por medio de la fuerza están intentando sobrevivir por el método de los animales. Pero lo mismo que los animales no serían capaces de sobrevivir intentando el método de las plantas, rehusando la locomoción y esperando del suelo los alimentos, así los hombres no pueden sobrevivir por el método de los animales, rehusando la razón y contando con los *hombres* productivos para que les sirvan de presa. Tales saqueadores pueden lograr sus metas durante cierto tiempo, al precio de la destrucción: la destrucción de sus víctimas, y de ellos mismos. Como prueba ofrezco cualquier criminal o cualquier dictador [16].

«La supervivencia del hombre», por tanto, significa su supervivencia como una especie particular de organismos biológicos, esto es, como un ser humano, como un ser racional. Lo bueno para el hombre es aquello requerido para su supervivencia como ser racional. En consecuencia:

> No significa supervivencia *momentánea* o meramemte *física*. No significa la supervivencia física momentánea de un bruto sin espíritu que espera a que otro bruto le aplaste el cráneo. No significa la supervivencia física de un rastrero agregado de músculos que desea aceptar cualesquiera términos, obedecer a cualquier rufián y doblegarse ante cualesquiera valores, por mor de lo que se conoce como «supervivencia a cualquier precio», que puede o puede no durar una semana o un año. «La supervivencia del hombre *qua* hombre» significa los términos, métodos, condiciones y metas requeridos por la supervivencia de un ser racional a lo largo de todo el período de su vida, en todos aquellos aspectos de la existencia que están abiertos a su elección [17].

La vida del hombre como hombre, por tanto, es el *patrón* de valor de este código de ética. Pero, para cada hombre individual, su propia

---

16 *Ibid.*, págs. 23-24.
17 *Ibid.*, pág. 24.

vida es el *propósito*. ¿Cuál es el papel de la felicidad en este sistema ético? Es vista como una recompensa emocional de la acción que sirve a la vida, como un concomitante de la vida exitosa. La vida requiere el logro de valores; la felicidad es la consecuencia emocional de lograr los valores propios del hombre, esto es, apropiados a su naturaleza y necesidades. Así, el mantenimiento de la vida y el logro de la felicidad de uno son vistos como dos aspectos de un mismo logro. En la medida en que un hombre sustenta valores contradictorios, valores que son incompatibles con su naturaleza y necesidades inherentes y con los hechos de la realidad, ambas, su vida y su felicidad, están expuestas al peligro. Así, en este sistema de ética, la vida del hombre (y el disfrute de ella que es su concomitante) es el valor último al que sirven todos los demás valores. Esta es la única cosa que constituye un fin en sí mismo.

¿Se sigue de lo anterior que sería incorrecto siempre que un hombre arriesgase su vida o se suicidase? En absoluto: si, por ejemplo, un hombre estuviese atrapado en una dictadura donde la libertad de pensamiento y acción estuviesen suprimidas y las condiciones propias humanas de existencia se hicieran imposibles, podría muy bien arriesgar su vida en la lucha por escapar o por derribar la dictadura. Pero su acto estaría motivado por la lealtad a la vida propia del hombre, a su rechazo de existir en un estado *sub*humano. O si un hombre estuviese muriendo agonizante de alguna enfermedad incurable, podría decidir que nada tendría que ganar prolongando su agonía, y podría recurrir a poner fin a su vida. Pero se estaría rebelando contra el impropio estado de su organismo; se estaría rebelando contra un estado que ni es la muerte ni el estado propio de la vida de un ser humano. Aquí la clave no es, por supuesto, que su suicidio sea obligatorio, sino simplemente que no sería necesariamente irracional ni estaría en conflicto con el principio de la vida humana como patrón de valor.

Supongamos que alguien dijese «pruébeme que la vida es valiosa». Rand mantendría que esta petición contiene una inconsistencia. Es, como afirma ella, la existencia y naturaleza de la vida lo que establece las condiciones de lo que es valioso; es la naturaleza distintiva de la vida lo que da lugar a la necesidad de valores. Al decir esto, se está diciendo mucho más que simplemente que el hombre debe estar vivo para perseguir valores: se está diciendo que el hombre debe perseguir valores a fin de seguir vivo, y que ésta es la base de la ética y de todas las cuestiones sobre el valor moral. Igual que (diría Rand) sólo es el concepto de vida lo que da lugar a conceptos tales como salud y enfermedad —así como no sería significativo hablar de salud y enfermedad salvo por referencia al patrón y meta de la vida, y hablar de salud sólo si es significativo en ese contexto—, así es no

significativo hablar de valores, de bueno y malo, salvo con referencia a *las necesidades de un organismo vivo*. El concepto de valor, mantiene Rand, es genética y epistemológicamente dependiente del concepto de vida, igual que los conceptos de salud y enfermedad son genética y epistemológicamente dependientes del concepto de vida. Así, decir «pruébeme que es obligatorio moralmente valorar la vida» es similar a decir «pruébeme que es obligatorio médicamente (esto es, necesario para la salud) valorar la vida».

Ejercicios

1. ¿Cómo podría responder un hedonista a las siguientes objeciones?

a) Una vida nada más que de placer pronto se haría intolerable. En toda vida debe haber cambio, variedad. No obstante, el ideal del hedonista es una vida llena nada más que de placer.

b) El hedonista está equivocado: no todo placer es intrínsecamente bueno (valioso por sí mismo), sino sólo ciertos placeres: los placeres de la camaradería y la buena música, pero no los placeres de la destructividad y el sadismo

c) En general, la felicidad es buena, pero no sin excepciones: la felicidad es buena sólo cuando es merecida. (¿Intrínsecamente? ¿Instrumentalmente?)

d) Si el hedonismo es verdadero, entonces toda una vida de disfrute de una persona de gustos cultivados y riqueza heredada es mejor vida que la vida de un genio que esté solo, ignorado, y mal entendido toda su vida (la vida de un Galileo o un Beethoven), aunque tal vida confiera un bien inconfesable a la humanidad para las generaciones por venir.

c) El hedonista diría que la felicidad es preferible al trabajo productivo. Pero ¿no es sólo buena la felicidad si es el resultado del trabajo productivo?

2. ¿Cuál es su opinión de las siguientes afirmaciones? ¿Es su respuesta favorable al hedonismo, desfavorable a él, o ninguna de las dos cosas? Explique.

a) ¿Debemos animar a un brillante y joven estudiante de física a continuar una carrera sobre ese tema porque con ello adquirirá un conocimiento valioso o porque será más feliz con esta carrera (¿qué si no lo fuera?), o porque su conocimiento aumentará la felicidad de otros o simplemente porque «el conocimiento es una cosa buena de tener»?

b) «Que trabaje duramente una temporada; eso hará un hombre de él.» «Pero no le hará más feliz, ni ahora ni luego. Si estás de acuerdo en esto, ¿no deberías cambiar de opinión sobre lo de hacerle trabajar duramente?»

c) «Si los primeros romanos hubiesen tenido la felicidad como un ideal, en lugar de las virtudes simples como el trabajo duro, el ahorro, la honestidad y la integridad, nunca habrían alcanzado la grandeza.»

d) «El trabajo duro se necesita para que la gente tenga algo que disfrutar, pero en los intervalos de descanso debe lograr todo el disfrute posible. ¿Para qué otra cosa es la vida? El puritano toma los medios como fin.»

e) «Vivir la vida propia de un ser racional es la única cosa valiosa en sí misma. La felicidad sería una consecuencia de vivir de esa manera, pero sólo una consecuencia, no aquello en lo que consiste el bien.»

3. ¿Qué significado preciso adjudica Ayn Rand a los términos *a)* «valor», *b)* supervivencia del hombre *qua* hombre, *c)* la vida propia de un ser racional, *d)* patrón frente a propósito?

4. Schopenhauer creía que los deseos humanos están todos y cada uno condenados a la frustración, y que la existencia continuada de la vida en estas

condiciones no es una cosa de valor. ¿Contradice esto la teoría del valor de Rand? (Si la frustración del deseo es mala, ¿sería buena su satisfacción, de ser posible? ¿Es mala *per se* la vida según la explicación de Schopenhauer, o sólo una vida en que todo deseo esté condenado a frustración, cosa que él creía verdadera de la vida humana?)

5. ¿Qué objetaría un seguidor de la teoría del bien de Ayn Rand a cada una de las siguientes afirmaciones?

a) La vida a toda costa, en cualesquiera condiciones, es valiosa; siempre es mejor estar vivo que muerto.

b) Los animales de la jungla sobreviven matándose y comiéndose unos a otros. Eso deberían hacer los seres humanos.

c) En ninguna circunstancia debería una persona sacrificar su vida por una causa en la que cree, pues nunca es del interés de uno renunciar a la propia vida.

d) La gente debería ejercitar sus poderes racionales, porque la razón es la facultad que distingue al hombre de los demás animales.

e) Los intereses particulares racionales de los seres humanos frecuentemente entran en conflicto, y cuando lo hacen, una persona debe promover su propio interés a expensas de los intereses de los demás.

29. Teorías de la conducta

Sea lo que fuere lo que consideremos valioso o digno de estima, surge obviamente la siguiente cuestión: ¿Qué habremos de hacer con ello? ¿Qué se desprende de ello?, podríamos preguntar por lo que concierne a nuestras acciones consiguientes. ¿Cómo habremos de actuar como resultado de estas consideraciones? Aquí es donde las doctrinas éticas entran más en conflicto.

A la mayoría de nosotros se nos enseñó a seguir ciertas *reglas morales*. Pero las reglas morales seguidas por diferentes personas, particularmente en culturas diferentes, difieren con frecuencia de modo tajante. Los siguientes son ejemplos de reglas morales que diferentes personas en épocas diferentes han pensado que debían seguir:

Nunca quites una vida humana.
Nunca quites una vida humana de la propia tribu.
Nunca causes dolor y sufrimiento innecesarios.
No juegues ni apuestes.
No efectúes actividad sexual fuera del matrimonio.
No comas cerdo ni crustáceos.
Cuando seas abofeteado, pon siempre la otra mejilla.
Toma siempre venganza de la gente que te ha injuriado.
No robes a los demás.
Mata a tus padres cuando sean demasiado viejos para viajar con la caravana.
Honra a tu padre y a tu madre.
Nunca digas una mentira.
Nunca digas una mentira, salvo a un enemigo (o un extraño).

Pero ninguna teoría de la conducta puede contentarse con una lista de tales reglas morales, por varias razones: 1) Ninguna de ellas

es una guía completa de la conducta: cada una cubre sólo cierto tipo de actividad, pero nada dice sobre lo que se debería hacer en otros contextos o situaciones. 2) Muchas de las reglas se contradicen unas a otras, y sería imposible lógicamente seguirlas a todas. Decir una mentira a un enemigo viola una regla, no hacerlo viola otra. Si nunca se ha de causar sufrimiento innecesario o evitable, presumiblemente se debería poner a dormir (para siempre) con su consentimiento, de forma indolora a la gente incurablemente enferma; esto, no obstante, viola la regla que prohíbe quitar una vida humana. 3) La regla dice qué hacer, pero no dice *por qué* se debe seguirla. Lo que necesitamos es un *principio* moral, o un conjunto de principios morales, de los cuales se sigan tales reglas, y eso es lo que intentamos hallar en ética. ¿Hay, entonces, principios generales de conducta que prescriben lo que se debe hacer en todas las circunstancias? Hay varias teorías de la conducta (de lo recto y lo incorrecto, o de la obligación) que intentan enunciar esos principios a partir de los cuales se seguirían ciertas reglas de conducta como casos especiales.

A. LO UNIVERSALIZABLE

La Regla de Oro. En la Regla de Oro del cristianismo está contenido un precepto de ética: «Haz a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti.» Si usted desea ser tratado suavemente, debe tratar a los demás suavemente; si desea ayuda en los momentos de dificultad, debe ayudar a los otros cuando están en dificultades; y así sucesivamente. La principal fuerza de este precepto es no hacer una excepción de uno mismo: no espere de los demás un tratamiento que no desea dar, y no haga a los demás cosas que no desea que se le hagan a usted. Es, de este modo, una regla de *imparcialidad*: no se trate a sí mismo como un caso especial; sea tan imparcial en considerar lo que usted debe hacer como lo sería en decidir lo que debe hacer alguien desconocido para usted (en quien no tiene ningún interés especial). Hay, sin embargo, unos cuantos problemas en torno a la Regla de Oro, tal como está enunciada.

¿Qué pasa si usted desea algo que las demás personas no desean? A mí me encanta recibir bombones de chocolate en Navidad, así que debería dar a mis amigos bombones de chocolate (aunque ellos los odien): sólo les estoy dando lo que me gustaría que a mí me dieran. Como decía Bernard Shaw: «No hagas a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti: sus gustos pueden ser diferentes.»

Quizá, sin embargo, se está interpretando la regla demasiado estrechamente. Quizá debería entenderse, no que usted deba darles a

los otros azucarillos, si a usted le gusta que le den azucarillos, sino que, si desea que le den cosas útiles o placenteras, debe darles cosas útiles o placenteras. (Y, por supuesto, a ellos les podrían agradar cosas diferentes de las que le agradan a usted.) Y quizá esto ya sea una mejora. Pero aún no hemos llegado al corazón de la dificultad.

Supongamos que usted está perfectamente satisfecho con «haz lo que querrías que se te hiciese» en ciertas actividades criminales: a usted le gustaría que otras personas le ayudasen a forzar cajas de caudales o robar bancos, y, puesto que esto le encanta, está perfectamente deseoso de ayudarles en sus actividades similares. Presumiblemente, la Regla de Oro no aprueba tales actividades. Pero ¿por qué no, si todos son casos de hacer a los demás lo que usted desearía que le hicieran?

Parece que el principal defecto de la regla, aquí, está en la referencia a *desear*. Si sucede que usted desea algo mucho (sea bueno o malo), bien podría estar deseoso de ayudar a los demás en tales actividades, a cambio de que le ayudasen a usted. Pero, ¿las hace esto rectas? La regla habría de ser más cuidadosamente enunciada: «Si es recto para usted hacer algo, entonces también es recto para los demás; y si es incorrecto que lo hagan ellos, también es incorrecto para usted.» No puede ser correcto para usted matar indiscriminadamente a otras personas y defraudar en sus transacciones financieras, y no obstante incorrecto que lo hagan los demás, o incorrecto que ellos le asalten a usted sin ser también incorrecto que se lo haga usted a ellos. Así entendida, la Regla de Oro es simplemente una regla de imparcialidad, que dice a cada persona que no se trate de sí misma como un caso especial o favorecido.

Pero, por supuesto, no le dice a usted qué es recto o incorrecto; le dice nada más que, *si* cierta cosa es incorrecto que la hagan los demás, es también incorrecto que la haga usted. Sin embargo, ¿es verdadero este aparentemente inocente enunciado? ¿Qué pasa si las circunstancias especiales de usted son diferentes? Si usted decide que sus vecinos no deberían obtener el divorcio, ¿está comprometido a creer que, por tanto, tampoco usted? No, pues sus circunstancias pueden ser diferentes: ellos pueden tener hijos, mientras que usted y su esposa no los tienen, y las dificultades de usted pueden ser remediables pero las de ellos irreconciliables. La regla sólo le dice a usted que, si un acto hecho por alguien es incorrecto (o recto), es también incorrecto (o recto) si es hecho por usted, *supuesto* que está usted exactamente en las mismas *circunstancias*. Pero, por supuesto, usted nunca está exactamente en las mismas circunstancias que las demás personas; así que la regla parece ser inútil. Para hacerla útil, tendría que ser relajada algún tanto: Si algo es incorrecto para ellos, es también in-

correcto para usted, supuesto que sus circunstancias sean suficientemente similares, o similares en los aspectos relevantes. Pero esto introduce un nuevo conjunto de problemas: ¿cuándo son las circunstancias suficientemente similares? Y ¿cuándo son similares en los aspectos relevantes? ¿Qué constituye un aspecto relevante? Hasta que tales dificultades no sean respondidas, la regla no nos dará una guía clara.

El Imperativo Categórico. Immanuel Kant enunció un principio moral de algún modo similar a la Regla de Oro, pero destinado a superar sus defectos: «Actúa de modo que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en máxima universal de la conducta humana.» Si usted decide romper un acuerdo porque ya no le es conveniente mantenerlo, la máxima (o «regla privada») de su acción es «rompe un acuerdo cuando mantenerlo ya no te sea conveniente»; ¿es ésta la regla que querría que todo el mundo siguiese, particularmente en sus tratos con usted? Usted puede querer romper un acuerdo (o promesa, o contrato) cuando se ha convertido en un engorro para usted, pero ¿querría también que las demás personas rompieran sus acuerdos con usted cuando es de la conveniencia de ellas, especialmente cuando usted contaba decididamente con que se mantendría el acuerdo? Está claro que usted no desearía que ellos se comportasen de esa manera con usted, y, por tanto (no siendo un caso especial), usted no debe comportarse de esa manera con ellos.

Hasta aquí, el imperativo categórico es muy similar a la Regla de Oro. Pero ahora han de hacerse unas cuantas distinciones. Hay máximas que *no podrían* ser universalizadas, que de hecho son imposibles lógicamente de universalizar. «Sé un parásito» no podría ser universalizada, pues si todo el mundo fuese un parásito, que viviese de algún otro, no quedaría nadie de quien viviesen los parásitos. «No compres el periódico, léelo por encima del hombro de alguien» no puede ser universalizada por una razón similar. Por igual razón, «sé profesor de filosofía» no podría ser universalizada; si todo el mundo fuese profesor, ¿quiénes serían los estudiantes? Y ¿cómo se suministraría la comida, el alojamiento, etc.? Seguramente no será válido decir que, a menos que todo el mundo deba serlo, nadie debe serlo [18].

Pero hay otras máximas que es *posible* universalizar pero que no es *deseable* universalizar. Usted puede decidir no ayudar nunca a nadie en un momento de dificultad: «Dejaré solos a los demás, siempre que ellos me dejen solo», puede usted decir, y en esto no hay nada imposible de universalizar. Toda una sociedad bien podría vivir de esta manera. Pero la sociedad también podría vivir según la regla

[18] Sobre este punto ver Marcus Singer, *Generalization in Ethics.*

«debes ayudar a los demás en las dificultades, y ellos deben ayudarte cuando estás en dificultades». Ambas son alternativas posibles, y el imperativo categórico no nos dice cuál de estas dos reglas debe ser seguida. El requisito de imparcialidad es perfectamente compatible con las dos. Lo mismo con «es correcto que yo robe a los demás, y para los demás robarme a mí» y «es correcto que yo tenga despiertos toda la noche a mis vecinos poniendo mi tocadiscos alto, con tal que yo consienta que ellos hagan lo mismo». Todas estas reglas podrían ser aplicadas universalmente; no obstante, a buen seguro, algunas de tales reglas son más deseables que otras. En todo caso, es imposible lógicamente universalizar todas ellas, pues se contradicen unas a otras (aunque cada una *singularmente* puede ser universalizada).

¿Se podría remediar esta situación diciendo, no que la máxima de tu acción pueda ser universalizada, sino, como decía Kant, que puedas *desear* que la máxima de tu acción sea universalizada? Se podría, desde luego, hacer este cambio en la formulación, pero, ¿sería una mejora? Haría la aplicación de la regla extremadamente subjetiva, puesto que lo que se puede desear universalizar depende de quién tenga el deseo. Una persona que guste de vivir peligrosamente puede estar contenta con tener pocas o ninguna ley de tránsito: no se siente obligada a parar en las señales rojas ni siente que corresponda a los demás pararse para ella en los semáforos rojos (si no fuese satisfecho este último requisito, no estaría deseando que la regla se aplique imparcialmente). O una persona puede pensar que es noble y osado robar, si no es cogida en el acto; podemos sospechar que desea ser libre de robar pero no desea que los demás le roben, y, si es así, de nuevo, no desea aplicar imparcialmente la regla. Pero supongamos que está igualmente dispuesta a ser robada; puede decir: «Yo debo poder escapar, a menos que sea cogido en el acto, y cualquiera que me robe debe poder escapar, a menos, también, que sea cogido en el acto. Si puede escapar, tengo que aplaudirlo.» El mundo que a esta persona le gustaría ver realizado es más azaroso y osado que el que prohíbe todo el robo, pero es posible lógicamente, y muchos podrían con completa imparcialidad desear que se realice. Lo que una persona con un temperamento y conjunto de deseos querría universalizar, otra persona con un temperamento o conjunto de deseos diferentes no querría. ¿Por qué criterio, entonces, hemos de decir qué máximas deberían ser universalizadas? Concedemos que, cualesquiera que éstas sean, deberían ser aplicadas imparcialmente; pero puesto que pueden ser aplicadas imparcialmente muchas reglas que se contradicen unas a otras, nos queda la cuestión de cuáles es deseable aplicar y cómo lo hemos de averiguar. La imparcialidad puede ser una condición necesaria de las reglas morales, pero no es una condición suficiente, pues

necesitamos otros principios que nos digan qué reglas deben ser aplicadas. Y esta consideración nos lleva a otras teorías de la conducta.

Pero antes diremos unas palabras aclaratorias sobre las reglas morales. ¿Son todas las reglas morales universales, en el sentido de aplicarse a todo el mundo? ¿Es aplicable a todo el mundo la regla «todos aquellos que matan deben ser castigados» o sólo a aquellos que matan? La regla es ciertamente universal, pues es hipotética: «*Si* alguien mata, debe ser castigado.» Como tal, se aplica a todo el mundo: es verdad para todos que, si alguien mata, debe ser castigado. Más aún, la regla puede contener restricciones y seguir siendo universal: «Todos aquellos que quiten una vida humana, salvo en defensa propia, deben ser castigados» es también universal: es verdadero de toda persona (si se acepta la regla, claro) que, si mata de otra manera que en defensa propia, está sujeta a castigo.

Decir que una regla se aplica universalmente no es, sin embargo, implicar que sea una regla buena o aceptable. «Todas las personas cuyo nombre empieza por la letra B deberían estar libres de las penas por desfalco» no es seguramente una buena regla (luego veremos por qué), aunque es de alcance universal. Ciertamente, se podría fabricar una regla, sin usar nombres propios, de manera que uno se libre sólo a sí a sí
mismo de castigo: «Deben ser castigados por robar todas las personas a menos que tengan 1,80 metros de estatura, 73 kilos de peso, ojos azules, etc., etc.», hasta que los requisitos se hagan tan específicos que sólo uno mismo esté libre de castigo. (No obstante, la regla es universal, pues dice que *si* alguien satisface los siguientes requisitos, entonces...) Más aún, cada persona podría construir la regla de tal manera que se exceptúe a sí misma de pena o censura. Es claro que se deben preguntar las razones de tan extrañas y arbitrarias exclusiones, pero esto nos lleva a condiciones distintas de lo universalizable de la regla misma, pues ésta es universal en tanto se aplique a todo lo que satisfaga las condiciones descritas en la cláusula «si».

B. EGOISMO ETICO

¿Por qué reglas debería una persona guiar su conducta? De acuerdo con todas las formas de egoísmo ético, la meta de las acciones de una persona debe ser su propio interés: la promoción de cualquier cosa que sea ventajosa para ella a la larga, debe ser el fin al que tienda. Los diferentes defensores del egoísmo ético pueden estar en desacuerdo sobre qué cursos de acción tendrían este resultado, pero una vez que se sabe que cierta acción contribuirá más que otra a la ventaja a largo plazo del agente (la persona que actúa), éste debe realizarla.

Al principio puede parecer que hacer lo que es de mi interés es equivalente a hacer cualquier cosa que yo quiera hacer. Pero no es así: lo que una persona quiere puede ser emborracharse todos los días, pero hacerlo no promoverá su interés a largo plazo, pues sería incompatible con otras cosas, como tener una larga vida, una vida sin molestias y dolores posteriores y una fuente segura de ingresos, todo lo cual también desea. Cuidar de la propia salud es una condición indispensable para lograr tales fines a largo plazo, y, en consecuencia, por razones egoístas, debe hacerlo, aunque pueda no desear algunas de las cosas requeridas para hacerla posible. Puede no querer ser honesto en sus tratos con los demás seres humanos, pero tendrá que serlo si desea obtener una reputación favorable entre la comunidad, y necesita esto si ha de continuar teniendo tratos con ella. Hacer lo que usted quiere, por tanto, no es lo mismo que hacer lo que es su interés a largo plazo. Puede que lo que desea una persona sea «comer, beber y estar contento», pero raramente, si no nunca, es ventajoso a largo plazo vivir de esta manera, así que, incluso desde el punto de vista del egoísmo, no debe hacerlo.

Epicureísmo. Los defensores de esta doctrina, sin embargo, han diferido grandemente entre sí en lo que respecta a qué tipo de vida debemos vivir. En los tiempos antiguos los principales exponentes del egoísmo ético fueron los *epicúreos.* Sostenían que cada persona debe conducir su vida de tal manera que consiga para sí misma el mayor placer (consideraban el placer el único bien intrínseco; así, «lo que es mi bien» se convierte en «lo que es conducente a mi mayor placer»). Y tenían ideas definidas sobre cómo podría ser alcanzado el máximo placer: cada persona debe vivir una vida abstemia, no entregada a los excesos en la comida y la bebida o a comprometerse en relaciones personales. Debe comer y beber sólo lo necesario para el mantenimiento de su vida, no debe acostumbrarse a platos caros, a los que pudiera llegar a habituarse, y que en todo caso desembocarían en indigestiones y enfermedades. No habría de comprometerse en relaciones estrechas con los demás, pues éstos podrían traicionarle, abandonarle o morir, y los celos y la amargura de una relación amorosa no son compensados por el transitorio placer experimentado en la cumbre de tal relación. Verdaderamente, uno no debe adherirse a nada —sean cosas materiales o personas— que sea probable perder y que esté *fuera del control de uno.* Se debe vivir la vida fría, calmadamente, siempre reconciliado emocionalmente con cualquier repentino cambio de fortuna que pueda venir. Así como no se debe uno comprometer en relaciones personales intensas, esclavizándose así a los cambiantes caprichos de otros seres humanos, tampoco se debe participar en política y otras actividades civiles, puesto

que (argüían) hacerlo muy rara vez hace a uno más feliz, y sólo conduce a la frustración, cuando los sueños idealistas no se realizan. Uno se debe apartar de todas estas cosas y sólo obtener solaz de uno mismo (¿de quién otro se puede depender en última instancia?). Verdaderamente, la ética epicúrea no es tanto una forma de lograr el placer como de evitar el displacer.

Se puede, desde luego, ser egoísta ético y, no obstante, negar el credo del epicureísmo. Se puede creer en la prosecución del bien propio sin creer que este bien resida en el máximo placer propio. E incluso si uno es hedonista y cree que el bien consiste en el placer, se puede negar que las recomendaciones epicúreas para lograrlo sean las mejores: se podría decir que los enunciados epicúreos de la forma «tales y tales acciones conducirían al máximo placer propio» no son verdaderas. Se podría mantener que una vida de compromiso en los asuntos humanos y en las relaciones personales tiene como resultado más felicidad que una vida de calmosa renuncia y observación desinteresada al estilo epicúreo. Se podría sostener que la visión epicúrea es de «nada de golpes, nada de carreras, nada de errores», y que la mejor vida es la vivida con un cierto compromiso (combinado quizá con un cierto despego), y que incluso si se pierde el dinero o muere el amor de uno, es mejor haber amado y perdido que no haber amado nunca. Ciertamente, todos los dogmas específicos del epicureísmo —sobre cómo maximizar el propio placer a la larga— podrían ser cuestionados sobre bases empíricas. Se podrían cuestionar todos ellos y seguir siendo un egoísta ético.

Aunque el epicureísmo pretende ser un egoísmo a largo plazo (actuar de acuerdo con un plan de largo alcance para la conducción de la vida propia), se podría plantear si el epicúreo no es un egoísta de corta visión. Planea a largo plazo, pero tiene tanto miedo de verse envuelto en cosas que no caen bajo su control que sacrifica innecesariamente muchas experiencias que le habrían traído la mayor satisfacción, si se hubiese permitido tenerlas. En el siglo XVIII se expusieron tesis de «autointerés ilustrado»; pero para mostrar cuán diferentes opiniones pueden incluirse bajo el título de egoísmo ético, consideremos brevemente una tesis del siglo XX: la teoría de la conducta de Ayn Rand, cuya teoría de la bondad ya hemos descrito.

Autointerés racional. Ya hemos visto (págs. 724-27) que, de acuerdo con la tesis de Rand, el patrón por el cual se juzga lo que es bueno o malo es la vida del hombre, aquello que se requiere para la supervivencia del hombre como hombre; y que, puesto que la razón es la herramienta de supervivencia básica del hombre, aquello que es propio de la vida de un ser racional es el bien, y aquello que se opone o tiende a destruirla es el mal. Puesto que la vida es un atributo de

los organismos individuales, para cada ser humano es su propia vida el propósito de la ética. Esta doctrina es una especie de egoísmo ético.

La distinción entre un *propósito* y un patrón ya nos es familiar en un contexto médico: el propósito de un tratamiento médico de un paciente individual es restaurarle (no a otro, sino a ese paciente) la salud. Para lograr este propósito, el médico ha de guiarse por su conocimiento de la naturaleza y las necesidades físicas humanas, de las condiciones de salud y enfermedad del hombre. Así, la vida y la salud del *hombre* (y todo el conocimiento médico relevante a este respecto) es el *patrón* por el cual el médico está capacitado para lograr el *propósito* específico de asegurar el bienestar físico de este particular paciente.

El hombre, dice Rand, es un fin en sí mismo, no un medio para los fines de los demás. Una vida individual es un fin en sí mismo. El propósito moral del hombre es lograr su propio interés racional. En las relaciones sociales, uno no debe sacrificarse a los demás ni sacrificar a los otros a sí mismo; debe tratar con ellos por el comercio, el intercambio de valores, por consentimiento voluntario y para ventaja mutua.

¿Se sigue de esto que no hay circunstancias en las cuales un ser humano deba desear ayudar a otro ser humano? En absoluto:

Ocuparse de la ventura de aquellos que se ama es una parte racional del interés egoísta de uno. Si un hombre que está apasionadamente enamorado de su esposa gasta una fortuna para curarla de una peligrosa enfermedad, sería absurdo pretender que lo hace como un «sacrificio» por *ella,* no por sí mismo, y que para él no representa diferencia, personal y egoístamente, que ella viva o muera.

Cualquier acción que emprenda un hombre en beneficio de aquellos que ama no es *sacrificio* si, en la jerarquía de sus valores, en el contexto total de las elecciones abiertas ante él, aquélla logra lo que es de mayor importancia *personal* (y racional) para *él*...

Si un amigo está en dificultades, se debe actuar para ayudarle por cualesquiera medios que sean apropiados, sin que supongan un sacrificio. Por ejemplo, si el amigo de uno pasa hambre, no es un sacrificio sino un acto de integridad darle dinero y comida en vez de comprar para uno mismo alguna chuchería insignificante, porque su bienestar es importante en la escala de los valores personales de uno. Si la chuchería significa más que el sufrimiento del amigo, es inútil pretender que se es su amigo [19].

En mayor escala, pero por el mismo principio, el tipo de gobierno bajo el que se vive es de enorme importancia personal y egoísta para la vida de uno. Un egoísta racional haría todo lo que estuviese en

---

[19] Rand, «The Ethics of Emergencies» (La ética de las urgencias), en *The Virtue of Selfishness,* págs. 45-46.

su poder para impedir que se establezca una dictadura en su país, puesto que una dictadura, al privarle de sus derechos, su libertad y posiblemente de su vida misma, instituye condiciones de existencia en las cuales la prosecución del autointerés racional se hace imposible.

A fin de entender la naturaleza distinta de la doctrina de Rand del autointerés, se debe considerar la teoría de los *derechos humanos* que es básica para su ética, y que la diferencia radicalmente de otras especies de egoísmo. Todo hombre posee ciertos derechos básicos, no como un don de Dios o por permiso de la sociedad (los permisos siempre pueden ser revocados), sino en virtud de su naturaleza de ser racional. Los derechos definen las condiciones de supervivencia apropiadas a un ser racional en un contexto social.

> Un «derecho» es un principio moral que define y sanciona la libertad de acción de un hombre en un contexto social. Sólo hay *un* derecho fundamental (todos los demás son sus consecuencias o corolarios): el derecho del hombre a su propia vida. La vida es un proceso de acción autosustentadora y autogeneradora; el derecho a la vida significa el derecho a empeñarse en la acción autosustentadora y autogeneradora, lo que significa: la libertad de adoptar todas las acciones requeridas por la naturaleza de un ser racional para el sostén, la promoción, la realización y el disfrute de su propia vida. (Tal es el significado del derecho a la vida, la libertad y la prosecución de la felicidad.) [20].

La cuestión de los derechos nunca se suscitó para Robinson Crusoe, esto es, no hasta que llegó Viernes, puesto que hasta entonces no hubo otros seres humanos cuya presencia tuviese que tomar en cuenta. Pero en todas las demás situaciones, cuando los hombres interactúan entre sí en la sociedad, la cuestión «¿qué derechos tiene cada hombre frente a otro hombre?» adquiere peso. Por esto es por lo que Rand habla de los derechos como principios pertenecientes a la libertad de acción del hombre en un *contexto social*.

Ahora bien, si el patrón de acción de lo bueno y lo malo es la vida del hombre (tal como fue descrita en la sección precedente), entonces, el hombre —todo hombre como individuo— tiene el derecho a vivir y a adoptar las acciones que requiere su vida como ser racional. Tiene el derecho a promover su vida por su propio pensamiento y esfuerzo; tiene el derecho a trabajar y a quedarse con los resultados de su esfuerzo, que es el derecho a la propiedad, tiene el derecho a elegir sus propios valores y aplicarlos, esto es, el derecho a la libertad y la prosecución de la felicidad. Todas estas cosas se requieren para vivir su vida como un ser racional, a largo plazo.

Pero todo individuo tiene estos derechos porque derivan de la naturaleza del hombre como hombre; así que ningún hombre tiene el derecho de violar los derechos de los demás. No puede haber el dere-

---

[20] «Man's Rights» (Los derechos del hombre), *ibid.*, págs. 92-94.

cho a violar derechos. Un hombre no tiene el derecho de asesinar, robar o esclavizar a otros hombres. No tiene derecho a imponer valores a los demás recurriendo al *empleo* de la fuerza física.

Nadie tiene ninguna obligación con los demás hombres, salvo aquellas que voluntariamente ha asumido por sus propias acciones. No lleva desde el nacimiento ninguna carga de culpa por el sufrimiento de toda la humanidad; no es responsable de lo que él no causó, y no ha nacido siervo de las necesidades de los otros. Si hace con alguien un acuerdo contractual, está constreñido moralmente a respetarlo; si tiene hijos, está constreñido moralmente a sustentarlos, puesto que por su acción fueron traídos al mundo. Pero no tiene obligaciones *no elegidas,* impuestas por algo distinto de sus propias acciones. La obligación de respetar los derechos de los demás hombres —que es puramente negativa, pues consiste en no violar sus derechos— es elegida, pues está implicada moralmente por la elección de tratar con otros hombres.

Si han de ser preservados los derechos de cada hombre, cualquier empresa que incluya a más de un hombre requiere el consentimiento *voluntario* de cada participante, puesto que cada una de las personas envueltas tiene el derecho de tomar su propia decisión. El derecho a la vida no significa que los demás deban proveer a sus necesidades vitales; no tienen tal obligación hacia usted, y forzarlos a hacerlo sería una violación de *sus* derechos. El derecho a la propiedad significa que uno puede realizar las acciones necesarias para obtener propiedad, y que uno puede usarla o disponer de ella como desee, no que los otros deban proporcionársela; si significase lo último, entonces aquellos que tuvieran que proporcionarla serían forzados a renunciar a *sus* derechos, serían los esclavos de usted. El derecho a la libertad de expresión no significa que los otros deban proporcionarle (sin consentimiento) un salón de conferencias o una emisora de radio; insistir en que alguien le debe esto a usted es de nuevo implicar que alguien es su esclavo, y que los derechos de alguien han de ser sacrificados a sus deseos. No puede ser un derecho nada que requiera para su instrumentación la participación no voluntaria de otros seres humanos, puesto que sus derechos serían, en el proceso, violados necesariamente.

Así, esta teoría del egoísmo ético debe ser netamente distinguida de todas las demás teorías del egoísmo. El autointerés racional sólo puede ser definido por referencia a las necesidades objetivas de la vida de uno como ser racional. El autointerés racional no consiste en hacer cualquier cosa que a uno le plazca. Consiste en asumir la responsabilidad de descubrir, mediante un proceso racional de pensamiento, en qué consiste realmente el autointerés de uno y guiarse en

las acciones de acuerdo con ello. No consiste en pisotear los derechos de los demás. Consiste en respetar los derechos de los otros y exigir que los derechos de uno sean respetados. No consiste en considerar a los otros seres humanos como objetos sacrificables. Consiste en rehusar considerar a cualquier ser humano —uno mismo o los otros— como objetos sacrificables.

C. EL BIEN GENERAL

Utilitarismo. Cualquiera sea el tipo de mundo que hallemos más valioso —un mundo que contenga el máximo placer o felicidad, o esto más el mayor conocimiento, o el máximo de seres racionales actuando según su propia capacidad—, el utilitarismo da una respuesta al problema de la conducta, o de «qué debemos hacer en cada ocasión», y su respuesta es muy simple: «Actúa de manera que realices el mayor bien posible.» No sólo el propio bien de usted, sino el bien de *todos* los afectados por la acción, es lo que usted debe intentar producir. Si su acción afecta a diez personas, considere sus efectos sobre cada una de estas diez, usted incluido (usted cuenta como uno, pero sólo como uno); no son sólo los efectos sobre usted, sino los efectos *totales* de su acción, lo que debe usted considerar. Entre las acciones alternativas abiertas ante usted, la que debe elegir es la que produce el mayor bien total, o en otras palabras, la que tenga mejores consecuencias totales. Si, por ejemplo, la felicidad es el bien pretendido, entonces, todos nuestros actos deben ser tales que produzcan en total la máxima felicidad, no sólo felicidad mía o de usted, sino felicidad de todos los implicados. El cálculo de esto puede ser difícil, y hacerlo matemáticamnte es imposible: no puedo decir que usted o yo seremos dos o cinco veces más felices si hago esto en vez de aquello. No obstante, podemos dar buenas aproximaciones: sé que el regalo de un libro de filosofía hará más feliz a A que a B; que comerse la sandía causará más placer que dejarla pudrir; que resultará más felicidad de mi visita a la casa de un amigo que de pegarle fuego. Y tengo buenos indicios para creer que resultará más felicidad total de salvarle la vida a mi vecino y de ayudarle en la calamidad que de dejarlo en su condición presente, aunque yo tenga grandes inconvenientes en ayudarle.

Al actuar de modo que se promueva el máximo de felicidad a todos los afectados, es la felicidad *neta* lo que debemos considerar, no la *bruta.* Puede hacer feliz a alguien proporcionarle una comida de cordero picante y vermut, pero si tiene afecciones estomacales me maldecirá (cuando llegue al hospital con úlceras abiertas) por mi bene-

volencia; la felicidad (o placer) que disfrutó con el ágape es más que contrapesada por el dolor, aflicción y displacer total de los efectos. Debo considerar la felicidad total que será causada por mis acciones *después* de haberle restado la infelicidad. En algunos casos la infelicidad puede ser preponderante, cualquiera sea la alternativa que elija; entonces elijo «el menor de los dos males», la alternativa en la cual lo negativo (infelicidad) tiene el menor exceso posible sobre lo positivo (felicidad), de todas las acciones alternativas abiertas ante mí. Por ejemplo, si soy el comandante de una compañía en tiempo de guerra y no importa qué alternativa escoja habrá algunas pérdidas de vidas entre mis hombres, escojo la alternativa que (en lo que puedo prever, por lo que sé) resultará en la mayor ganancia combinada con la menor pérdida de vidas.

Con frecuencia es muy difícil, y a veces, en la práctica, imposible, saber cuál será esta alternativa; pero todo lo que puedo hacer es actuar de acuerdo con lo que sé, con la mejor información disponible en el momento; no se requiere omnisciencia. Puesto que «deber implica poder», no puedo esperar hacer lo que me es imposible. No puedo esperar saltar por el aire 500 metros o digerir piedras, ni saber cómo acaecerá exactamente la batalla (esto depende de innumerables factores que me son desconocidos en el momento en que debo tomar mi decisión). Puede incluso suceder que mi acto resulte un desastre: puedo coger en mi coche un grupo de niños que van andando, y dos minutos después, sin falta por mi parte, un conductor descuidado puede chocar con mi coche, matando algunos de los niños. Pero en aquel momento no pude haber previsto esa consecuencia sino como algo extremadamente improbable, así que mi acto de cogerlos (que ordinariamente les habría ayudado) no fue incorrecto. De modo similar sería incorrecto que yo condujese temeriamente en medio del tránsito, poniendo así en peligro mi vida y las vidas de muchos otros conductores, aunque pueda evitar un accidente y llegar algo más pronto a mi destino. Podría salir bien, pero el riesgo es demasiado grande. En resumen, debo realizar aquel acto que, de todas las alternativas abiertas ante mí, producirá (sobre la base de los indicios de que dispongo en el momento) el mayor bien a todos los implicados

La ética utilitarista puede ser enunciada muy simplemente. La proposición de que cierto acto es recto se sigue como conclusión de dos premisas:

El acto que producirá (sobre la base de los mejores elementos de juicio disponibles en el momento de actuar) el mayor bien total es el recto.
Este acto producirá el mayor bien total.
Luego, este acto es el recto.

La segunda premisa —que este acto tendrá tales y tales consecuencias— es con frecuencia difícil o incluso imposible de determinar. Pero esto es sólo porque la secuencia de causas y efectos del mundo es extremadamente compleja, y es, por cierto, muy difícil saber, o incluso estimar con probabilidad, especialmente en casos complejos, cuáles serán todas las consecuencias a largo plazo de las acciones de uno. Sin embargo, si se sabe que este acto producirá el mayor bien total, entonces, de acuerdo con el utilitarista, se debe hacer. La duda sobre qué se debe hacer surge más de la segunda premisa —de si este acto tendrá las mejores consecuencias—, que de la primera, que es, por supuesto, el enunciado de la teoría utilitarista de la conducta.

Sin embargo, el utilitarismo ha sido atacado de muchas maneras: a muchos filósofos les ha parecido que *no* siempre es la obligación de uno realizar aquel acto que producirá el mayor bien. Consideremos unos pocos ejemplos: 1) Supongamos que yo prometo hacerle a usted algún servicio. ¿Debo guardar esta promesa sólo cuando creo (con buenos elementos de juicio) que hacerlo así hará el mayor bien? ¿Debo guardar esta promesa sólo porque hacerlo así hará el mayor bien (si es que lo hará)? ¿No debo guardar la promesa *porque la hice*? Si se me preguntase «¿por qué guardó usted la promesa?», la respuesta normal no sería «porque pienso que hacerlo así producirá el mayor bien». Si la persona a la que he hecho la promesa pensó que la última era mi razón, sospecharía de mis promesas futuras: pensaría, con razón, que la próxima vez yo podría romper la promesa si creía que podría hacer más bien haciendo otra cosa. Esto no es decir que *siempre* se deban guardar las promesas: si yo le he prometido a usted verle a las cuatro de la tarde, pero puedo salvar una vida en un accidente de tráfico ocurrido por el camino, estaría, sin duda, justificado en llegar tarde a mi cita. Ni debo guardar una promesa de ayudarle a robar un banco. Pero tampoco (así discurre la objeción) es mi deber guardar la promesa basada enteramente en las buenas consecuencias de guardarla; está basada también (y primariamente) en el hecho de que la hice. 2) Esto se hace especialmente patente en el caso de promesas que nadie supo que fueron hechas. Si dos exploradores están perdidos en el Artico y sólo hay comida suficiente para que viva uno de ellos hasta cuando se calcula que llegará el barco de socorro, el primer explorador puede expresar su voluntad de morir si el segundo explorador promete educar al hijo del primer hombre después de que llegue (el segundo hombre) a la civilización. ¿Estaría justificado el segundo hombre al razonar así: «Nadie sabe que se hizo la promesa; no habrá malas consecuencias por romperla. Puesto que considero que más vale la pena educar a mis hijos que a los del explorador muerto, y puesto que no puedo dar abasto para

educar a ambos, educaré a los míos y me olvidaré de mi promesa al moribundo»? 3) Un hombre ordinariamente se siente obligado a proveer para su familia, no para la familia del vecino. ¿Qué pasa si, por ejemplo, en una ocasión dada podría hacer más bien ayudando a la familia de su vecino que ayudando a la suya propia? ¿Debe hacerlo? ¿Estaría tan obligado a hacerlo como a ayudar a su propia familia? 4) Supongamos un preso que arguyese: «Admito que he cometido robo a mano armada. Pero eso ya ha pasado. Yo sería más feliz si me soltasen. Mi familia, que depende de mi apoyo, sería también mucho más feliz si me soltasen y pudiese ganar dinero para su manutención. Usted, juez, no empeoraría su situación: no se le caería el pelo si me soltase. Ni ello animaría a otras personas a cometer crímenes en la esperanza de obtener una liberación similar, porque nadie, fuera de mi familia (que no va a hablar), sabe que he cometido este crimen, y ciertamente yo no voy a publicarlo. Ni tampoco voy a cometer otros crímenes de nuevo; he aprendido la lección con esta vez. Me espera un trabajo. Así que todo el mundo estaría mejor si yo fuese soltado. Por tanto, le pido que me suelte». No obstante, nos inclinaríamos a sospechar de esta apelación; podríamos no ser capaces de formular exactamente por qué, pero nos inclinaríamos a decir que no se hace justicia si el hombre es soltado sin pagar alguna pena por su crimen. O consideremos: 5) El procurador del distrito, después de intentar sin éxito en numerosas ocasiones probar la culpabilidad de un hombre por crímenes que ha cometido, obtiene finalmente una prueba de su último supuesto delito. Le llega luego irrecusable información de que el hombre no cometió este delito. Supongamos que en este punto razona: «Meramente me apoyaré en los indicios que hay. Nadie más sabe, ni sabrá, que esta vez el hombre es inocente; si se le suelta ahora, cometerá otros crímenes y será un peligro para la vida y la propiedad; si se lo condena esta vez, sólo pagará por los crímenes antes cometidos y por los cuales no fue condenado (pero de los cuales admitió su culpabilidad después de acabar el juicio). Sería mejor, en definitiva, que no se le soltase, como seguramente ocurrirá si hago pública esta información. Por tanto, estoy justificado en guardarme estos datos». No obstante, ¿no nos sentiríamos muy insatisfechos con este razonamiento? Persistiría nuestra convicción de que, si no ha cometido *este* crimen, entonces no debe ser encerrado por él, aunque se pueda producir más bien en este caso dejando que se le declare culpable. 6) Si su padre de usted y un médico famoso estuviesen ambos atrapados en un edificio incendiado, y usted sólo tuviese tiempo de rescatar a uno de los dos, ¿debería rescatar a su padre o al médico? Suponga que el médico, si viviese, salvaría muchas vidas realizando

operaciones que muy pocos médicos pueden realizar. El utilitarista diría seguramente que usted debe rescatarlo a él. Se podría hacer mucho más bien rescatando al médico. No obstante, la mayoría de las personas creerían que usted debe rescatar primero a su padre.

Utilitarismo de la regla. Para dar cuenta de casos tales como estos, el utilitarismo toma ahora otro giro. La versión tradicional del utilitarismo que hemos estado considerando hasta ahora es el *utilitarismo del acto*: el acto que debe ser realizado es el acto que tiene las mejores consecuencias. Pero el *utilitarismo de la regla* propone un cambio, según el cual no debemos juzgar la rectitud del acto por *sus* consecuencias sino por las consecuencias de adoptar la *regla* bajo la cual cae el acto particular. Por ejemplo, una regla importante dentro de la ley es que una persona de la que se sabe que es inocente nunca debe ser declarada culpable. Sostener la culpabilidad de un hombre, incluso después de saber que es inocente viola claramente esta regla. Cualesquiera que puedan ser las consecuencias de *esta* particular declaración de culpabilidad, las consecuencias de adoptar una regla que permita declarar culpables a personas que se sabe son inocentes son ciertamente muy malas, y es la regla lo que deseamos preservar. Incluso si nadie (excepto el procurador del distrito) supiese que la regla ha sido violada en este caso, el hecho es que la regla *habría* sido violada, y la regla es buena. ¿Qué hace buena a la regla? Consideremos las consecuencias de *no* tener tal regla: la declaración de culpabilidad de una persona no estaría basada en los datos o en si es (de acuerdo con los mejores elementos de juicio disponibles) inocente o culpable; la gente, con razón, llegaría a sospechar de toda ley y habría una gran desmoralización pública, como la hay en todos los países donde se puedan manufacturar indicios contra alguien, y las personas de las que saben las autoridades que son inocentes pueden ser conducidas a la prisión o a la muerte porque los funcionarios quieren librarse de ellas. Tal sistema sería tan horrible que debemos preservar a toda costa la regla. «Si se sabe de alguien que es inocente, no debe ser declarado culpable», incluso cuando en un caso particular seguir la regla pueda no tener las mejores consecuencias. Nos guiamos por las consecuencias que tiene la regla, no por las consecuencias del acto individual.

Encontrar la mejor regla (una regla cuya adopción tenga las mejores consecuencias) es a menudo difícil. La mayoría de tales reglas estarán lejos de ser simples. Por ejemplo: ¿Debemos adoptar la regla «nunca quites una vida humana»? ¿Es matar tan horrible que nunca debemos hacerlo? ¿Es la regla tan importante de guardar que se deba considerar incorrecto matar en todas las circunstancias? Eso cree el pacifista estricto. Pero la simple regla «nunca mates» puede no ser

la mejor. ¿Qué pasa si se mata en defensa propia, por ejemplo? Si alguien intenta matarle a usted, ¿debe simplemente resignarse a convertirse en víctima? ¿Cuáles serían los efectos de seguir la regla «nunca mates, en ninguna circunstancia»? Sería una invitación abierta a cualquiera que desease cometer una agresión contra usted; y la adopción de tal regla resultaría en la muerte del inocente y la supervivencia de los ladrones y asesinos. Una regla mucho más deseable parecería ser «nunca mates, salvo en defensa propia» (o una regla similar, «nunca *inicies* una agresión contra otros seres humanos»). Esto haría advertir a los posibles agresores de que usted no tomaría pasivamente sus intentos, y al mismo tiempo haría sentirse seguros a los demás de que usted no tomará la *iniciativa* del uso de la fuerza contra ellos. La frase «excepto en defensa propia» no sería una excepción *a* la regla; sería una reserva *dentro* de la regla: la regla se aplicaría imparcialmente a todos los casos de homicidio no defensivo. Si la regla debería tener más especificaciones (por ejemplo, pena capital) llevaría aquí demasiado espacio discutirlo. La cosa es que debemos alcanzar la mejor regla que podamos sobre el homicidio, y luego atenernos a ella sin excepciones (aunque la regla pueda contener numerosas especificaciones), y la mejor regla es aquella cuya adopción tenga las mejores consecuencias.

«Nunca rompas una promesa» no sería una regla tan buena de seguir como «nunca rompas una promesa, a menos que fuese hecha por la fuerza»; quizá (se podría argüir) incluso esta última regla con reservas no sería tan buena como «nunca rompas una promesa, a menos que fuese hecha por la fuerza o a menos que se pueda lograr un bien muy *grande* o impedir un mal por romperla»; esta última estipulación, aunque vaga, tendría en cuenta casos como romper la promesa de verse con alguien por dar ayuda a la víctima de un accidente automovilístico durante el camino. Pero «nunca rompas una promesa a menos que fuese hecha en secreto» *no* sería una buena regla: hay veces en que guardar una promesa es de valor, aunque nadie, fuera del que la hace y el que la recibe, supiera que fue hecha (como en el caso de nuestros exploradores del Artico), pero si esta regla fuese adoptada, las promesas hechas en secreto o sin testigos no podrían ser de fiar. Entre las circunstancias que le excusarían a usted de romper su promesa, el hecho de que nadie supiese nada de ella, *no* es una de ellas, pues si esta clase de excepciones fuese incorporada a la regla, la adopción de ésta sería peor que si la regla no contuviese tal cláusula restrictiva. Incluso «nunca rompas una promesa, excepto si rompiéndola produces el mayor bien» no sería una regla deseable de seguir (aunque esta sería la regla que adoptaría el utilitarista del acto), porque el que recibe la promesa no sabría en qué tipo de condición el

prometedor se sentiría justificado a romper su promesa; no habría ninguna regla bajo la cual él estuviese actuando que especificase los tipos de condiciones en que podría romper la promesa, y el que la recibiera tendría muy poca idea de cuándo podría fiarse de la palabra del prometedor y cuándo no podría, resultando así en una pérdida de fiabilidad de las promesas.

El utilitarismo de la regla también intenta ofrecer una respuesta al problema que antes nos inquietaba: ¿Cuándo son dos situaciones relevantemente distintas? «Lo que usted no debe hacer tampoco lo debo hacer yo, a menos que nuestras situaciones sean relevantemente diferentes.» Pero ¿cuándo lo son? En el utilitarismo de la regla la cuestión se convierte en la de seguir las mejores reglas, esto es, las reglas que producen el mayor bien. La regla «nunca te divorcies» sería mala, puesto que mantendría unidas a muchas parejas durante toda una vida desgraciada; pero la regla «divórciate siempre después de una pelea conyugal» sería mala también, pues muchas peleas conyugales podrían ser remediadas. La regla «nunca digas mentiras» sería mala, pues como hemos visto, permitiría a los malhechores usar nuestro compromiso con la verdad para la consecución de sus fines. Pero «di mentiras siempre que sea conveniente hacerlo» sería también una mala regla, puesto que incluso la gente de confianza no se podría fiar de nuestra veracidad. Hallar la mejor regla sobre la mentira es difícil; se nos ocurren diferentes especificaciones a la regla contra la mentira, y cada una habría de ser examinada para descubrir si (al añadirla) mejoraría o no la regla. Pero al menos el utilitarismo de la regla proporciona un criterio de relevancia. Supongamos que yo digo una mentira el martes a las 11,30 de la noche con luna llena, mientras llevo un traje azul, y supongamos que alguien que desaprobase mi acción (pero quizá no sus propias mentiras) me propusiera la regla «nunca digas mentiras a las 11,30 de la noche los martes de luna llena cuando lleves un traje azul». Todos creemos que estas circunstancias son irrelevantes, pero ¿por qué? Porque *no hay diferencia* entre las consecuencias de decir mentiras los martes y las de decirlas cualquier otro día, ni hay diferencia en si hay luna llena o no, etcétera. La regla sobre la mentira se ha hecho más específica mencionando estas circunstancias adicionales, pero no *relevantemente* más específica, puesto que no hay diferencia conocida entre los efectos de mentir cuando estas condiciones están presentes o ausentes; en otras palabras, simplemente es un hecho empírico que ser martes, o llevar puesto un traje azul, nada tiene que ver con las consecuencias de la mentira que uno dice. (Si las mentiras dichas en martes, pero no las dichas en otros días, tuviesen buenos efectos, entonces, ser martes *sería* relevante al decidir qué se debería incluir en la regla.) Cuando

una regla puede hacerse más específica mencionando varios tipos de circunstancias, pero más específica *irrelevantemente,* entonces las circunstancias irrelevantes no deben ser incluidas en la regla. En contraposición, cuando una regla puede hacerse más específica *relevantemente,* debe ser considerada, y sólo se deben incluir en la regla aquellas circunstancias que la mejoren. Por ejemplo: El pacifista dice «nunca debo usar la fuerza física contra otro ser humano». Pero hay varios tipos de actividades incluidas en la categoría de «uso de la fuerza», y sus consecuencias difieren notablemente unas de otras. Hay un uso de la fuerza para defenderse de la agresión; existe el uso de la fuerza enteramente no provocado; existe el uso de la fuerza por parte de un policía al capturar a un infractor de la ley, o por parte de un borracho en respuesta a una agresión imaginaria. Usar la fuerza contra alguien que le intenta matar a usted tiene el buen efecto de preservar su vida, mientras que usar la fuerza si nadie le ha amenazado tiene el mal efecto de posiblemente matar o herir a una persona inocente, así como sentar ejemplo de apelación a la fuerza para resolver conflictos. Por lo tanto, para llegar a la mejor regla sobre el uso de la fuerza *es* relevante discernir los diferentes tipos de uso de la fuerza: esto es, la regla se hace más específica relevantemente mencionando estos tipos de circunstancias.

El utilitarismo de la regla también se propone resolver el problema (que aquí sólo podemos mencionar) del *relativismo ético.* El relativismo ético debe ser distinguido tajantemente del *relativismo cultural,* que no es una doctrina ética en absoluto, sino el informe de un fenómeno antropológico-sociológico. Dice meramente que en diferentes sociedades operan diferentes reglas morales. Y en este sentido, el relativismo cultural es patentemente verdadero. Sin embargo, si afirma (como a veces hacen los relativistas culturales) que las diferentes sociedades operan a partir de principios morales básicos diferentes, entonces, su verdad no es tan obvia. Muchas reglas muy diferentes de diferentes lugares y épocas son casos especiales del principio moral «es la mejor aquella acción que es más conducente a la supervivencia de la tribu». Además, a veces las diferencias entre tribus son diferencias *no éticas.* Entre algunas tribus de esquimales se considera deber de uno matar a los padres cuando han llegado a ser demasiado viejos para viajar (ciertamente, los padres lo esperan); pues si los padres viviesen, sería imposible para la tribu alcanzar las regiones de verano, donde los animales pueden pacer, desde las regiones de invierno, donde pueden ser protegidos contra los elementos, en el tiempo suficiente para permitir a la tribu (incluidos los padres si viviesen) sobrevivir. En una situación tan diferente de la nuestra, donde es cuestión de sobrevivir algunos o ninguno, ¿no podríamos aprobar

también tal regla? En ciertas tribus de las Islas de los Mares del Sur, los padres son también muertos a los sesenta años de edad, y no hay presentes rigores del clima que justifiquen tal procedimiento. Pero en este caso hay una diferencia de creencias metafísicas: los isleños creen que sobrevivirán en el siguiente mundo con el cuerpo que tenían en este mundo en el momento de su muerte, y no desean ir al siguiente mundo arrugados y débiles. ¿Prueba esto el relativismo cultural o sólo que se prescribirían diferentes reglas de conducta cuando sean diferentes ciertas creencias no éticas?

Pero el relativismo *ético* se refiere a la cuestión de si hay un principio (o conjunto de principios) moral básico que deba operar (no que opere) en todas las sociedades. De acuerdo con el utilitarismo de la regla, sólo hay un principio moral básico, el del utilitarismo de la regla, pero cuando esta premisa moral se combina con ciertas premisas empíricas sobre las condiciones existentes en diversas sociedades, bien puede dar pie a diferentes *reglas* morales: que una regla dada sea la mejor en una sociedad depende de las condiciones existentes en esa sociedad. Así, en una sociedad del desierto puede ser considerado rectamente crimen capital desperdiciar agua, ya que las vidas de muchos otros pueden depender de que el agua no se desperdicie; pero en una sociedad con agua abundante no hay necesidad de una regla que prohíba el uso abundante de agua (con tal de que se consideren las necesidades futuras), puesto que más perjuicio que bien resultaría de tener tal regla. En una sociedad en que la proporción de hombres y mujeres sea aproximadamente igual, bien puede ser que la monogamia sea el mejor sistema (al menos por lo que respecta a las reglas del matrimonio, aparte de lo que se pueda decir de las relaciones sexuales fuera del matrimonio), pero en una sociedad agotada por la guerra, en la cual las mujeres sobrepasen a los hombres en diez a uno, la monogamia puede no ser la mejor regla; en todo caso, depende de las condiciones. En una sociedad industrial, cumplir los contratos y ser puntual son virtudes importantes, porque el funcionamiento regular de la industria depende de estas cosas; pero en una sociedad nómada o agraria estas virtudes pueden (al menos en algunos aspectos) ser menos importantes. Por el contrario, algunas reglas —tales como la prohibición de matar, excepto en defensa propia (y quizá en un número muy limitado de otros tipos de circunstancias)— son tan vitales para el funcionamiento de una sociedad y la preservación de los individuos de ella que este tipo de prohibición debe ser universal. De acuerdo con el utilitarismo de la regla, por tanto, el relativismo ético se aplica a las reglas pero no al principio (o principios) moral, del cual se derivan estas reglas.

Teorías de la conducta no basadas en las consecuencias. De acuerdo con ambos tipos de utilitarismo, lo que debemos hacer depende enteramente de las consecuencias: de las consecuencias del acto particular en el utilitarismo del acto, de las consecuencias de la regla que el acto ejemplifica en el caso del utilitarismo de la regla. Pero no toda teoría de la conducta descansa exclusivamente en las consecuencias como rasgo que decide de la rectitud de los actos [21]. «¿Por qué me pronuncio contra el acto de matar? Bueno, es que matar es incorrecto, eso es todo.» «Romper la propia palabra es malo; no puedo darle razones; simplemente creo que no se debe hacer, salvo quizá en circunstancias extremas». Estas expresiones de creencia moral más bien ingenuas pero frecuentes pueden dejar que desear, pero muestran que aquellos que las pronuncian piensan en cierto tipo de actos como incorrectos completamente aparte de (o en todo caso, en adición a) las malas consecuencias que puedan resultar de hacer las cosas en cuestión. De acuerdo con tales puntos de vista, debemos considerar no sólo las probables consecuencias del acto (que pertenecen al futuro) sino también las condiciones en que el acto fue ejecutado (que pertenecen al pasado).

Siguiendo esta línea de pensamiento, se ha aducido que hay varios tipos de obligación moral que el utilitarista no reconoce suficientemente, o de los cuales no da cuenta satisfactoria. 1) Hay deberes de *gratitud* para con aquellos que nos han ayudado. Tenemos un deber de gratitud para con nuestros padres, que nos sustentaron durante años, en un sentido en que no tenemos tal deber para con los extraños. Tengo un deber de gratitud para con mi padre y no para con el médico, así que es mi padre a quien debo rescatar del edificio incendiado. Este deber no está basado en ninguna consecuencia futura probable; si lo estuviese, debería rescatar al médico, pues él hará mucho más bien en el mundo. Pero tengo un deber especial con mi padre que no tengo con el médico, debido al pasado. Mi deber hacia él mira hacia el pasado, no hacia el futuro. Más aún, tiene un carácter personal: yo tengo el deber con mi padre, y usted no (usted lo tiene con *su* padre); los deberes tienen un carácter personal: son para con ciertas personas y no para con otras, a causa de su especial relación con usted. 2) Hay obligaciones de fidelidad. Yo he hecho una promesa, y por tanto debo guardarla. Mi obligación de guardarla se apoya en el hecho de que la hice, y hacerla es algo que sucedió en

[21] Las teorías de la conducta que basan la rectitud de un acto enteramente en las consecuencias (sean del acto o de la regla) son a veces llamadas teorías «teleológicas», en tanto que las que basan la rectitud del acto en otras consideraciones (incluyendo a veces las consecuencias, pero no exclusivamente) llevan el nombre de teorías «deontológicas».

el pasado. Esta obligación es retrospectiva, no prospectiva: no está basada en las probables consecuencias buenas de guardar la promesa, sino simplemente en que fue hecha. Es también personal, pues la persona a quien se la debo respetar es la persona a quien se la hice, no a otra cualquiera. Es, de nuevo, una obligación «a causa de» no una obligación «a fin de». 3) Hay también obligaciones de *justicia*. La palabra «justicia» no siempre comporta el mismo significado, y el espacio no permite aquí un análisis de ella [22]. En un sentido, «justicia» significa *igual tratamiento*: si el juez sentencia a un extraño a la mayor pena permitida por la ley, pero deja libre a su amigo o camarada político por exactamente el mismo delito, se ha hecho una injusticia, porque el tratamiento es distinto: la justicia dice que debe haber tratamiento igual para delitos iguales (así como igual recompensa por iguales logros). Pero el tratamiento igual no agota el significado de «justicia». Supongamos que el juez sentencia a todo el mundo, amigos como extraños, a cadena perpetua por una falta leve de tráfico (suponiendo que esto esté en su poder), incluido él mismo si cometiese luego la misma falta. Así, sería severamnte imparcial en sus sentencias, al no exceptuarse ni siquiera él mismo de la regla que guía sus decisiones. Pero, no obstante, diríamos, tal sentencia sería injusta, no porque no sea administrada igualmente a todos los culpables, sino porque la sentencia era injusta desde un principio: no estaba de acuerdo con lo que los infractores *merecían*. Justicia, en este muy importante sentido, significa tratamiento de *acuerdo con el mérito*. Puede ser difícil calcular qué merece una persona en un caso particular (¿merece el atraco a mano armada sólo una multa, un año de cárcel o diez años?), pero una vez que estamos convencidos de que una persona sufre una pena más severa (o, según el caso, menos severa) de la que merece, creemos que su castigo no es justo. La justicia tiene que ver con el mérito, y apelar al mérito *no* es una apelación a las consecuencias futuras. El hombre merece un castigo porque ha matado a alguien, o desfalcado, o robado, etc., y estas son cosas que, como las promesas, ocurrieron en el pasado. Su castigo no debe depender de las consecuencias futuras probables del mismo, sino simplemente de su mérito a la luz de sus acciones pasadas.

La teoría *utilitarista* del castigo es enteramente prospectiva: se debe castigar *a fin de*, no *a causa de*. De acuerdo con el utilitarista, el castigo está justificado porque puede: *a)* mejorar al delincuente; quizá «le enseñe una lección», para que no repita su delito; *b)* disuadir a otras personas de cometer faltas similares; y *c)* proteger a las demás

[22] Ver John Hospers, *Human Conduct*, Capítulo 9 «Justice» [Justicia]). Sobre los diferentes tipos de obligaciones no utilitarias, ver W. D. Ross, *The Right and the Good*.

personas (víctimas potenciales) de tales delincuentes, aislándolos del resto de la sociedad. Pero la visión *retributivista* del castigo es que todos los tales buenos efectos posibles son meramente subproductos que no constituyen la razón por la cual se debe administrar el castigo. El castigo debe ser administrado simplemente porque *se ha* cometido un delito, por el cual el delincuente merece ser castigado.

De acuerdo con el utilitarismo del acto, si los resultados de guardar esta promesa o de castigar a este delincuente no son buenos en el caso particular, entonces la promesa no debe ser cumplida ni el hombre castigado. Pero el utilitarista de la regla no considera las consecuencias del acto particular, sino las consecuencias de la regla. Ambos tipos de utilitaristas colocan el énfasis exclusivamente en las consecuencias, pero las consecuencias del acto particular no son las mismas que las consecuencias de seguir cierta regla, y el utilitarista de la regla diría que la rectitud o incorrección del acto depende de las buenas o malas consecuencias de la regla bajo la cual cae. *¿Por qué,* diría, debe una persona ser castigada de acuerdo con lo merecido? ¿Por qué debemos hacer el bien a aquellos que nos han beneficiado, más que a los demás? Y así sucesivamente. La respuesta, dice, se ha de encontrar en las consecuencias de tener tal regla; deben ser alentados los actos beneficiosos entre los seres humanos, y por tanto, debemos tener una regla por la cual aquellos que nos han beneficiado tengan primacía en nuestra beneficencia. De nuevo, ¿por qué castigar?, ¿por qué no ignorar enteramente el delito? Porque las consecuencias de no castigar serían ciertamente muy malas: la gente cometería innumerables crímenes sabiendo que podría escapar sin castigo. ¿Por qué unos castigos deben ser más severos que otros? «Porque los delitos son más serios, y la persona que comete el delito más serio merece el castigo más severo.» Pero ¿por qué castigar de acuerdo con lo merecido, y no de acuerdo con algún otro criterio? Porque en los crímenes más serios se necesita más disuasión y más protección por parte de la sociedad contra las personas que los cometen. A fin de cuentas, todo depende de las consecuencias, dice el utilitarista de la regla, no las consecuencias del acto particular, sino de la adopción de la regla. Lo que hace a una regla mejor que otra son siempre las consecuencias, y esto es prospectivo, no retrospectivo.

No intentaremos aquí dirimir en general esta controversia; cada parte puede hacer una defensa vigorosa de su propia posición. En vez de eso, concentrémonos en un tipo de caso que aclarará nítidamente las dos posiciones y someterá a la mayor prueba al utilitarismo de la regla. Consideremos el caso de un hombre inocente que ha sido condenado a muerte por las autoridades, quienes saben perfectamente bien que es inocente (o, en todo caso, no tienen pruebas de que sea culpa-

ble) pero, sin embargo, lo declaran culpable. Creen, quizá con buenas razones, que resultará mucho bien, o se impedirá mucho mal, quitándolo de en medio; además, hay una ola de crímenes y la gente está impaciente con la policía por no hallar al delincuente; descansará más segura si cree que ha sido hallado el culpable, y esto a su vez creará más respeto por la ley y el orden, haciendo que los posibles criminales sepan que no van a escapar al castigo por ningún crimen que puedan cometer. Supongamos que el verdadero delincuente está muerto, y que nadie sino las autoridades saben quién es o que él ha cometido el crimen, así que este hecho nunca los inquietará en el futuro. ¿Por qué no, entonces, acusar a un hombre inocente por este crimen, especialmente si es un peligro público que ha cometido antes muchos crímenes, aunque no haya cometido éste? Habría muchas consecuencias buenas en hacerlo así, y no se puede prever ninguna mala, así que, ¿por qué no hacerlo?

El retributivista diría en seguida que el hombre no debe ser castigado por este delito, por la sencilla razón de que no lo ha cometido. Castigarle por algo que no hizo sería un claro ejemplo de injusticia. No debe ser castigado, aunque las consecuencias de castigarlo puedan en este caso ser muy buenas, porque el castigo está justificado por consideraciones de mérito y no por las consecuencias futuras del castigo. Pero tampoco el utilitarista de la regla estaría a favor de castigarlo, aunque sus razones serían diferentes: diría, como vimos antes, que las consecuencias de adoptar tal regla (permitir en ocasiones el castigo de aquellos que se sabe son inocentes) sería desastroso en una sociedad: haría sentirse inseguro a todo el mundo, minaría los fundamentos de la ley, etc. Así, ambas partes estarían de acuerdo en la cuestión, pero por razones diferentes.

Pero ahora el retributivista puede empezar a poner en apreturas al utilitarista de la regla. «Igual que usted incluyó en su regla deseable sobre el mantenimiento de las promesas la cláusula "a menos que por romper la promesa resulte un bien muy grande", ¿no habría que incluir la misma provisión en su regla sobre el no castigo del inocente? ¿No tendría que decir "no se castigue al inocente, a menos que con ello pueda alcanzarse un bien muy grande, como restaurar la moral pública o detener una ola de crímenes, o construir una sociedad mejor"? Si preservar la moral pública era una de sus razones para adoptar una regla tal como "no se castigue al inocente"; seguramente parecería que, en un caso en que la moral pública *pueda* ser restaurada castigando al inocente, su regla debería dar lugar a este tipo de excepción, y debería decir "no se castigue al inocente, a menos que se pueda obtener con ello un bien muy grande". Pienso que usted está obligado a esto, ya que establece la estimabilidad de las reglas entera-

mente en términos de sus consecuencias, y las consecuencias de adoptar tal regla revisada bien podrían ser mejores que las consecuencias de no tener provisiones en su regla para este excepcional tipo de caso. Pienso que si usted sólo procede en base a las consecuencias, necesita tal especificación interna en la regla, igual que la introdujo en el caso de la regla sobre las promesas. Pero si bien usted está comprometido a esto, puesto que la suya es enteramente una ética de consecuencias, creo que aquí está equivocado. Yo digo que sería incorrecto castigar a un hombre inocente, no importa qué buenas consecuencias puedan resultar de hacerlo. El hecho es que el hombre es inocente, y esto *sólo* es perfectamente suficiente para justificarnos al decir que no debe ser castigado; no, nunca, en ninguna circunstancia, ni siquiera para detener una ola de crímenes o sofocar una sedición. Creo que los "ingenieros sociales" de la Rusia Soviética del decenio del 30 bien podrían haber dado una justificación utilitarista (sí, incluso utilitarista de la regla) de sus actos. Fueron condenadas a muerte muchas personas, aunque se sabía que eran inocentes de los crímenes de que se les acusaba; pero se podría haber dado una razón utilitarista perfectamente buena para sentenciarlas: se estaba construyendo una Gran Sociedad (o eso podrían haber pensado los dirigentes), y ¿qué valor tiene una vida individual, o incluso unos cuantos miles de vidas individuales en comparación con tan gran ideal? La vida individual, podrían razonar, es meramente una brizna en la corriente; y si la continuación de esa vida individual destruye o simplemente compromete el logro del gran ideal, ¿por qué no debe ser eliminada sobre la base de acusaciones fabricadas, si es necesario, en vez de detenerse en el camino del ideal destinado a beneficiar a millones de generaciones por venir? No veo por qué los perpetradores de tales atrocidades no podrían haber sido buenos y concienzudos utilitaristas, con buenas razones utilitaristas para justificar sus actos. Sus actos, en efecto, no tuvieron las consecuencias previstas —matar sólo ha conducido a más muertes, el terror y la violencia a más terror y violencia, y el ideal nunca llegó a realizarse, y hoy está tan lejos de la realización como siempre— y quizá, a la luz de los datos históricos sobre las tiranías pasadas, los dirigentes debían haber sabido esto. Pero en todo caso *podrían* haber dado una defensa tan plausible sobre bases utilitaristas como la que ahora la mayoría de los utilitaristas hacen de sus acciones cotidianas, en términos de sus probables consecuencias. Este es el destino del utilitarismo cuando no se inspira en principios de justicia a los cuales no se pueden hacer excepciones.»

Pero ¿no debe a su vez la justicia inspirarse en el concepto de derechos humanos? Así volvemos de nuevo al tema de los derechos. Si todo hombre tiene derecho a la vida, a los productos de su trabajo,

y su propio juicio libre e independiente, se puede argüir, la justicia no se violará siempre que estos derechos sean reconocidos en el sistema legal de la nación y no se hagan excepciones. La constitución de una nación debe colocar los derechos individuales fuera del alcance de las autoridades públicas, incluso más allá del poder del voto, o de otro modo una mayoría intolerante podría perseguir legalmente, matar o enviar a campos de concentración a cualquier minoría impopular. Con el poder político así delimitado, las vidas y propiedades de las minorías no están a la ventura; no pueden ser arrebatadas por el voto de la mayoría, y ningún hombre, por el hecho de alcanzar el poder político, puede arrebatárselas. Una sociedad justa es la que reconoce los derechos individuales y los incorpora a su estructura constitucional de tal modo que ningún posible tirano o grupo de comisarios, por mucho que proclamen «la mayor felicidad del mayor número», pueda arrebatarlos. «La mayor felicidad» es la felicidad de cada individuo, y no puede ser alcanzada por el sacrificio de un individuo a otro individuo o grupo de individuos. Una teoría de la conducta que no incluya una doctrina explícita de los derechos humanos es una teoría sin un centro vital, y ninguna teoría que valore la rectitud de los actos sólo en términos de las consecuencias puede nunca proporcionarla.

Ejercicios

1. ¿Son universalizables las máximas siguientes? De aquellas que lo son, ¿consideraría usted deseable que fuesen universalizadas? Explique.

a) No dependas de ti mismo para vivir, pide y roba a los demás.
b) Nunca empieces una pelea, pero defiéndete si eres atacado.
c) Da al pobre la mitad de tus ingresos.
d) No tomes ayuda de los demás, ni la prestes.
e) Recibe ayuda de los demás, y dala también.
f) Ama a tus enemigos.
g) Sé más caritativo que nadie.
h) Guarda tus promesas, a menos que te sea inconveniente hacerlo.
i) Toma de todo, todo lo que puedas llevarte.

2. Evalúe las siguientes reglas. ¿Puedes mejorar alguna de ellas introduciendo ciertas especificaciones? Enuncie las especificaciones en cada caso, y muestre por qué la regla mejoraría al tenerlas.

a) Nadie debe quitar otra vida humana, salvo en defensa propia.
b) Las personas deben ser siempre honesta s y de fiar en sus tratos.
c) Las personas deben siempre intentar ayudarse entre sí en las dificultades.
d) Nunca se debe discriminar a los aspirantes a un trabajo por su raza.
e) Los matrimonios que tengan hijos nunca se deben divorciar.
f) El castigo corporal nunca debe ser usado contra los niños.
g) Nunca se debe tomar nada que pertenezca a otro sin el consentimiento del propietario.
h) Una persona acusada de un crimen debe siempre ser considerada inocente hasta que no sea probada su culpabilidad.

3. Lo opuesto al egoísmo es el altruísmo: el egoísmo dice que el interés propio debe ser la meta de las actividades de uno, el altruísmo dice que deben serlo los intereses de los demás (no de uno mismo). ¿Es altruísta el utilitarismo? ¿Lo es la doctrina ética de Kant? ¿Lo es la ética del cristianismo? Explique.

4. Comente las siguientes expresiones de tesis opuestas:

a) «La única vida que vale la pena vivir es la dedicada al servicio de los demas.» «Ningún hombre tuvo amor más grande que éste, que sacrifica su vida por su amigo.» «Venda todo lo que tenga y déselo a los pobres.»

b) «Si el disfrute es un valor, ¿por qué es moral cuando lo experimentan los otros, pero inmoral cuando es experimentado por ti? Si la sensación de comer un pastel es valiosa, ¿por qué es un placer inmoral cuando está en tu estómago, pero es una meta moral tuya hacer que llegue al estómago de los otros? ¿Por qué es inmoral que tú desees, pero moral que los otros lo hagan? ¿Por qué es inmoral producir un valor y quedárselo, pero moral regalarlo? y si no es moral para ti quedarte con un valor, cuando lo das, ¿no son ellos egoístas y viciosos cuando lo toman? ¿Consiste la virtud en servir al vicio? ¿Es el propósito moral de aquellos que son buenos autoinmolarse por aquellos que son malos?» (Ayn Rand, *Atlas Shrugged* [El atlas olvidado] pág. 1031).

5. ¿En qué difiere el egoísmo ético del epicureísmo del de Ayn Rand?

6. ¿Se opondría, y por qué, un seguidor de la teoría de Ayn Rand a: *a)* el criterio de lo universalizable de Kant?; *b)* ¿al utilitarismo del acto?; *c)* ¿al utilitarismo de la regla?; *d)* ¿al utilitarismo de la regla complementado por un principio separado de justicia?

7. ¿De cuál (si de alguna) de estas maneras interpreta usted el utilitarismo de la regla? ¿Cuál, y por qué, considera preferible? ¿Se le ocurre alguna regla específica que deba ser adoptada en la interpretación *a)* pero no en la interpretación *b)*, o viceversa?

a) Se deben adoptar, ahora, aquellas reglas que produzcan el máximo bien *si* fuesen adoptadas universalmente.

b) Se deben adoptar, ahora, aquellas reglas que, en el *presente* contexto de costumbres sociales produzcan el máximo bien.

8. ¿Cómo diferiría el utilitarista de la regla del utilitarista del acto en la solución de estos problemas?

a) El estudiante va a ver a su profesor, al fin del curso, y le pide que lo apruebe. «Pero usted no merece una nota superior —dice el profesor». «Lo admito —responde el estudiante— pero si no obtengo esa nota no podré entrar en la escuela médica, cosa que deseo mucho hacer. No obtener esa nota puede significar la diferencia entre ingresar en la profesión que deseo o tener que dedicar mi vida a un trabajo que me guste menos. Las consecuencias para mi felicidad serían enormes. Para su felicidad, darme ese sobresaliente no podría significar mucha diferencia. Toda consideración utilitarista, por tanto, le debe conducir a subirme la nota.»

b) Un hombre ha sido sentenciado a prisión por robo a mano armada, y admite ser culpable del hecho. «Pero —razona— nunca volveré a hacer nada de ese tipo. No estoy loco ni soy un peligro para la sociedad. Yo sería más feliz fuera de la cárcel que dentro. Mi esposa depende de mí para su mantenimiento, y ella y los niños serían mucho más felices si yo pudiese ganar otra vez el pan de mi familia. Con respecto a la influencia en los demás, casi nadie sabría nunca nada de ello; usted puede hacer que no salga el asunto en los periódicos, y nadie excepto usted sabría ni siquiera que fue cometido el delito. Luego debe soltarme.»

9. ¿Considera que el utilitarismo de la regla es adecuado para decidir los casos siguientes o que debe ser complementado, por ejemplo, con algunos principios sobre los derechos humanos?

a) El alguacil de una ciudad del Sur está guardando el Juzgado contra una muchedumbre que intenta asaltarlo por la fuerza para capturar a un preso negro y lincharlo antes del juicio. ¿Debe el alguacil entregar el prisionero a la muchedumbre, sacrificando así una vida en vez de muchas?

b) ¿Pueden cien hombres reunirse y matar a un hombre para, con ello, llevar una vida más apacible (suponiendo que el hombre que eliminan sea un deshecho, un peligro público y un creador crónico de dificultades)?

c) ¿Deben los miembros más ricos de la sociedad ser forzados a pagar por medio de los impuestos para ayudar a los miembros más pobres (enfermos, desocupados y aquellos que rehúsan trabajar)?

10. ¿Considera, y por qué, que es una violación de los derechos de alguien:

a) que un gobierno censure los periódicos y los programas radiotelevisivos?

b) que la administración de una facultad impida la circulación de una revista estudiantil?

c) que un padre abra las cartas de su hijo de doce años?

d) revelar a los demás ciertos hechos sobre la vida privada de un amigo que él le contó a usted como confidencia?

e) que un gobierno posea todos los medios de producción de la nación?

f) que los agentes de un gobierno controlen las conversaciones telefónicas para descubrir qué se dice en su casa de usted?

g) que una organización de gangsters controle las designaciones en un gobierno municipal?

h) que un gobierno exija el servicio militar no voluntario?

i) aplicar la pena capital a ciertos crímenes?

j) tener una ley de expropiación (que le exija a usted abandonar su propiedad si se va a edificar allí un puente o una vía pública o cualquier otra construcción pública patrocinada por el gobierno)?

k) que un gobierno nacionalice la propiedad privada (fábricas, etc.)?

l) que un candidato político exija un espacio en un canal de televisión?

Lecturas seleccionadas para el capítulo 9

Antologías de artículos:

Abelson, Raziel (rec.) *Ethics and Metaethics* (Etica y metaética). Nueva York: St. Martin's Press, Inc., 1963.

Brandt, Richard B. (rec.), *Value and Obligation* (Valor y obligación). Nueva York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1961.

Edwards, Paul y Arthur Pap (recs.), *A Modern Introduction to Philosophy* (ed. rev.), Nueva York: Free Press of Glencoe, Inc., 1965. Capítulo 4.

Katz, Joseph, Philip Nochlin y Robert Stover (recs.), *Writers on Ethics* (Autores de Etica). Princeton, N. J.: D. Van Nostrand Co., Inc., 1962.

Melden, A. I. (rec.), *Essays in Moral Philosophy* (Ensayos sobre filosofía moral). Seattle, Wash.: University of Washington Press, 1958.

———, *Ethical Theories* (Teorías éticas) (2.ª ed. con revisiones). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1967.

Munitz, Milton K. (ed.), *A Modern Introduction to Ethics* (Moderna introducción a la Etica). Nueva York: Free Press of Glencoe, Inc., 1958.

Oldenquist, A. (rec.), *Readings in Moral Philosophy* (Lecturas sobre filosofía moral). Boston: Houghton Mifflin Company, 1964. Rústica.

Selby-Bigge, L. A. (rec.), *Britist Moralists* (Moralistas británicos). Oxford: Clarendon Press, 1897. En rústica en Bobbs-Merrill Company, Inc., 1964.

Sellars, Wilfrid y John Hospers (recs.), *Readings in Ethical Theory* (Lecturas sobre teoría ética). Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1952.

Fuentes primarias:

Aristóteles, *Etica Nicomáquea*. Muchas ediciones.
Ayer, Alfred J., «On the Analysis of Moral Judgments» (Sobre el análisis de los juicios morales), en *Philosophical Essays,* Londres, Macmillan & Co., Ltd., 1955.
Baier, Kurt, *Th Moral Point of View* (El punto de vista moral), Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1958.
Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation* (Los principios de la moral y la legislación). Muchas ediciones.
Binkley, Luther J., *Contemporary Ethical Theories* (Teorías éticas contemporáneas). Nueva York: Citadel Press, 1961.
Blanshard, Brand, *Reason and Goodness* (Razón y bien). Londres: Georgen Allen & Unwin, Ltd., 1961.
Brandt, Richard B., *Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics* (Teoría ética: Los problemas de la ética normativa y crítica). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1959.
Dewey, John, *The Theory of Valuation* (La teoría de la valoración). Chicago: University of Chicago Press, 1939.
Edel, Abraham, *Ethical Judgment* (El juicio ético). Nueva York: Free Press of Glencoe, Inc., 1955.
Edwards, Paul, *The Logic of Moral Discurse* (La lógica del discurso moral). Nueva York: Free Press of Glencoe, Inc., 1955.
Ewing, Alfred C. *Ethics* (Etica). Nueva York: The Macmillan Company, 1953.
———, *The Definition of Good* (La definición del bien). Nueva York: The Macmillan Company, 1947.
———, *Second Thoughts in Moral Philosophy* (Reflexiones sobre filosofía moral). Londres: Rotledge & Kegan Paul, Ltd., 1959.
Frankena, William K., *Ethics* (Etica). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1963. Rústica.
Hall, Everett W., *What Is Value?* (¿Qué es el valor?) Nueva York: Humanities Press, 1952.
Hare, R. M. *The Language of Morals* (El lenguaje de la moral). Oxford: Clarendon Press, 1950. Rústica.
———, *Freedom and Reason* (Libertad y razón). Oxford: Clarendon Press, 1963. Rústica.
Hartland-Swann, John, *An Analysis of Morals* (Un análisis de la moral). Londres: George Allen & Unwin. Ltd., 1960.
Hazlitt, Henry, *The Foundations of Morality* (Los fundamentos de la moral). Princeton, N. J.; D. Van Nostrand Company, Inc., 1964.
Hospers, John, *Human Conduct* (La conducta humana). Nueva York: Harcourt, Grace & World, Inc., 1961. Traducido en Tecnos.
Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Libro 3. Muchas ediciones.
———, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (Investigación sobre los principios de la moral). Muchas ediciones.
Kant, Immanuel, *Principios fundamentales de la metafísica de las costumbres*. Muchas ediciones.
Ladd, John, *The Structure of a Moral Code* (La estructura de un código moral). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957.
Mill, John Stuart, *Utilitarianism* (Utilitarismo); *On Liberty* (Sobre la libertad). Muchas ediciones.

Montefiore, Alan, *A Modern Introduction to Moral Philosophy* (Introducción moderna a la filosofía moral). Nueva York: Frederick A. Praeger. Inc., 1959.

Moore, G. E., *Principia Ethica.* Londres: Cambridge University Press, 1903. También en rústica. Traducido en Universidad Autónoma de México.

———, *Ethics* (Etica). Londres: Oxford University Press, 1912. También en rústica.

Nowell-Smith, P. H., *Ethics* (Etica). Londres: Penguin Books, Inc., 1954. Rústica.

Perry, Ralph Barton, *General Theory of Value* (Teoría general del valor). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1926.

———, *Realms of Value* (Los ámbitos del valor). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954.

Platón, *República*; *Filebo*; *Menón*; *Eutifrón*; *Critón*. Muchas ediciones.

Pratt, James B., *Reason in the Art of Living* (La razón en el arte de vivir). Nueva York: The Macmillan Company, 1949.

Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness* (La virtud del egoísmo). Nueva York: New American Library, 1964. Rústica.

Ross, W. D., *The Right and the Good* (Lo recto y lo bueno). Londres: Oxford University Press, 1931.

———, *The Foundations of Ethics* (Los fundamentos de la ética). Oxford: Clarendon Press, 1939.

Russell, Bertrand, *Human Society in Ethics and Politics* (La sociedad humana en la ética y la política). Londres: George Allen & Unwin, Ltd., 1955.

Sesonske, Alexander, *Value and Obligation* (Valor y obligación). Nueva York: Oxford University Press, Inc., 1964. Rústica.

Singer, Marcus, *Generalization in Ethics* (La generalización en ética). Nueva York: Random House, 1961.

Smart, J. J. C., *Outlines of a Utilitarian System of Ethics* (Esquema de un sistema utilitarista de ética). Londres: Cambridge University Press, 1961. Rústica.

Stace, Walter T., *The Concept of Morals* (El concepto de moral). Nueva York: The Macmillan Company, 1937. Rústica.

Taylor, Paul, *Normative Discourse* (El discurso normativo). Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1961.

Toulmin, Stephen E., *The Place of Reason in Ethics* (El puesto de la razón en la ética). Londres: Cambridge University Press, 1950.

Von Wright, G. H., *The Varieties of Goodness* (Las variedades del bien) Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1963.

Warnock, Mary, *Ethics Since 1900* (La Etica desde 1900). Londres: Oxford University Press, 1960. Traducido en Labor por Concha López-Noguera.

Zink, Sidney, *The Concepts of Ethics* (Los conceptos de la ética). Nueva York: St. Martin's Press, Inc., 1962.

INDICE ANALITICO